مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٣٥)

إصلاح العقل في الفلسفة العربية

من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

اصلاح العقل في الفلسفة العربية

من واقعية أرسطو وأفلاطون
إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٥)

إصلاح العقل في الفلسفة العربية

من واقعية أرسطو وأفلاطون
إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤
الطبعة الثانية: بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٦

الإهداء

إلى أمّ يعرب ومراس
لحبّها الأصيل وصبرها الجميل

أبو يعرب المرزوقي

المحتويات

القسم الثاني
الوجه السالب من الاسمية أو دحض الواقعية

القسم الثالث
الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية

الخاتمة

مُقَدِّمَة

أولاً: إشكالية الكلّي ودورها في تاريخ الفكر العربي

يعود اختيارنا فلسفة ابن تيمية وابن خلدون ممثِّلتين المنزلة الغاية التي انتهت إليها الفلسفة العربية، في تحديدها طبيعة الكلّي النظري والعملي، إلى كونهما ينتسبان إلى الفلسفة بمعناها المعلوم في الحضارة اليونانية، ببعديها النظري والعملي، انتسابهما إلى الكلام بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما. وإذاً، فهما يمثلان غاية التقارب الذي انتهى إلى التطابق بين الثقافتين الفلسفية المقدّمة للنظر على العمل أساساً له، والكلامية المقدّمة للعمل على النظر أساساً له، أي بين الأفلاطونية المحدَثة والحنيفية المحدَثة العربيتين.

وتُبيّن مراحل هذا التقارب كيف تم تجاوز المقابلة بين الفكرين الفلسفي والديني اللذين لم يبقيا متخارجين أو متداخلين، بصورة تحافظ على ثبات كل منهما قبالة الآخر، أو تستثني الوحدة العميقة لما يعالجانه من إشكاليات تختلف صيغها باختلاف مدخليْها: من العمل إلى النظر (الفكر الديني)، أو من النظر إلى العمل (الفكر الفلسفي). ذلك أن الفلسفة العربية ببعديها ذينك، لم يخلُ تنوُّعها من الوحدة الحية المحيطة بالمتنوع إحاطةً تمدُّهُ بالقيام الذاتي، بحيث لم يعد بعضُه دخيلاً عليه يفعل فيه من خارجه. كما تبيّن هذه المراحل كيف اتحد الفلسفي والديني اتحاداً أزال الفواصل بين الطبيعي والشريعي، وما بعد الطبيعي وما بعد الشريعي، فأصبحا منزلة حية للكلي ذات وجهين: أحدهما تاريخي ناسوتي لا يخلو من تدخل اللاهوتي[1]، وثانيهما مابعد تاريخي لاهوتي لا يخلو من

---

(١) اتخذ تدخل اللاهوتي في الناسوتي شكلين: أحدهما مبدئي، والثاني ظهوري. فمن حيث المبدأ، =

تدخل الناسوتي[٢].

وليست المراحل التي تنقلنا من بداية الفلسفة العربية (تخارج الثقافتين الفلسفية والدينية) إلى الوضعية التي صارت عليها عند فيلسوفينا (حيث تطابقت الثقافتان، رغم ادعاء الازدواج)، إلاّ مراحل تكوُّنها على أنقاض الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، باستنفاد جميع إمكاناتها وتجاوزها إلى نتائجها المرسومة في مكوناتها، بما هي شرط لها، وإلى مقدماتها بما هي شرط إمكانها، مما صيَّر التجربة الفكرية العربية نزولاً من أفلاطون وأرسطو بما هما حدّا الأفلاطونية المحدثة إلى كل ما يجعلانه ممكناً، وصعوداً منهما بتلك الصفة نفسها إلى كل ما جعلهما ممكنين، بحثاً فيهما ـ شرطَيْن ونتيجتَيْن ـ عن المابعد التأسيسي للفعالية النظرية والفعالية العملية، اللتين استأنفتا عملهما بفضل ما ولّدته الحنيفية المحدثة من حضارة جديدة في المشرق، بما هو مهد التمازج الحضاري الفلسفي والديني وتوابعه من العلوم العقلية والنقلية في النظر والعمل، حتى في شكل تصادمي.

وخلال هذه التجربة التي دامت ثمانية قرون ـ من السابع إلى الرابع عشر[٣] ـ استوعب الفكر العربي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية واستنفد جميع إمكاناتها في استعمالها لفهم مدوّنة الإسلام، بما هي مرجع النظر والعمل عنده، وفي سعيه إلى فهمها (أعني

= يتعين اللاهوتي في الناسوتي، تاريخياً، بواسطة المعنى العام للخلافة (آدم وأبناؤه خلفاء الله في الأرض)، والمعنى الخاص لها (المصطفون من البشر وخاصة الأيمّة عند الشيعة، والأولياء عند المتصوفة). أما من حيث الظهور، فيتمثل في التأييد الإعجازي للأنبياء في أفعالهم، وأفعال أممهم، وفي الكرامات الصوفية.

(٢) اتخذ التدخل الناسوتي في اللاهوتي شكلين كذلك. أحدهما يؤسس التدخل اللاهوتي في الناسوتي ويستند إليه، ويتعلق بأساس الخلافة العامة (الإنسان بما هو غاية أسمى حتى من الملائكة، جعلت وجوده ذا أثر في سلوك الرب). ويتعلق كذلك بأساس الخلافة الخاصة (الحقيقة المحمدية عند ابن العربي والإنسان الكامل، والأيمّة والمسيح ابن الإله). ولا يمكن أن يكون للتدخل الناسوتي في اللاهوتي أشكال ظهورية لأنه غير ظاهر إلاّ في شكله المقابل، حيث يكون التأييد الإلهي، ظهوراً، دليلاً على منزلة الإنسان عنده، ومظهراً من مظاهرها، لكون التأييد من أجلها. وحصيلة التداخل بين اللاهوتي والناسوتي حصول التداخل بين التاريخ وما بعد التاريخ، وزوال التوالي بين ما قبل الدنيا، والدنيا وما بعدها، وخاصة عند اخوان الصفاء، في حديثهم عن الإنسان بما هو مواصل لعملية الخلق، وعن البعث الأصغر، بما هو غير منتظر لنهاية الدنيا؛ بحيث إن الآخرة معاصرة للأولى، والأولى معاصرة لما قبلها أعني الوجود المتقدم على الخروج من الجنة والإجتباء.

(٣) وتقبل هذه القرون الثمانية، القسمة إلى خمس فترات على النحو التالي:

١ ـ السابع والثامن: عصر تكون الكلام والتصوف الوصليين والعلوم النقلية.

٢ ـ التاسع والعاشر: عصر تكون الفلسفة الوصلية بفرعيها والعلوم العقلية.

٣ ـ الحادي عشر: عصر الانفجار في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.

٤ ـ الثاني عشر والثالث عشر: عصر الفصل في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.

٥ ـ الرابع عشر (والخامس عشر): عصر الاسمية العربية عند ابن تيمية (وتلميذه المباشر، ابن القيم) وعند ابن خلدون (وتلميذه غير المباشر، ابن الأزرق).

الأفلاطونية المحدثة نفسها)، بما هي مرجع ثانٍ للنظر والعمل، بواسطة مدوّنة الإسلام. فكانت الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، بالمنزلة التي حددتها للكلي ولبعده النظري (طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الموجود)[٤]، ولبعده العملي (طبيعة المعمول بما هي قيمة الموجود ومنزلته)[٥]، الأفق الذي تعذر الخروج عنه وعليه، قبل الذهاب في جميع الاتجاهات الممكنة منطقياً لاستنفادها. وهذه الاتجاهات يمكن حصرها، نسقياً، في ما أطلقنا عليه اسم الأفلاطونية المحدثة العربية[٦]: الوصلية بفرعيها الأفلاطوني (الصفوية) والأرسطي (المشائية)، والفصلية بفرعيها، الأفلاطوني (الاشراقية) والأرسطي (الرشدية)، رابطين ذلك بشرط أعمق منه أطلقنا عليه اسم الحنيفية المحدثة العربية[٧]: الوصلية بفرعيها (الكلام والتصوف الأولان بفرعيهما قبل الغزالي)، والفصلية بفرعيها (الكلام والتصوف الثانيان بفرعيهما بعد الغزالي)، لكي نتمكن من تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنيوياً وتاريخياً، إلى حدود المرحلة التي انتهت إليها عند فيلسوفَينا ابن تيمية وابن خلدون، في محاولتهما الاصلاحية بوصفها خاتمة العصر الوسيط، وفاتحة النهضة العربية، بعد المرحلة المجهولة التي يُطلق عليها عادة اسم عصر الانحطاط، والتي امتدت من نهاية الرابع عشر إلى نهاية الثامن عشر[٨].

---

(٤) الاتحاد بين طبيعة المعقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، هو عين القول بجوهرية المعقول النظري، سواء وضعناه محايثاً أو مفارقاً. ويقتضي ذلك وحدة الطبيعة بين العقل والوجود، كما تبرز في نظرية الفيض التي هي إيجاد بالتعقل، أو تعقل إيجادي، وذلك قبل النقلة إلى حصول الوحدة بينهما حصولاً جدلياً في فلسفة هيغل.

(٥) الاتحاد بين طبيعة المعقول العملي ومنزلة الموجود، بما هو قيمة، هو عين القول بجوهرية المعشوق العملي، سواء وضعناه محايثاً أو مفارقاً. ويقتضي ذلك وحدة المعقول والمعشوق والوجود كما يبرز في نظرية العقل الذي هو المعقول والمعشوق والموجود أو الفعل المطلق. انظر مقالة اللام - ٧ - من: **الميتافيزيقا** لأرسطو.

(٦) الأفلاطونية المحدثة هي الشكل الذي عرفت به الفلسفة في الحضارة العربية وما يتبعها من علوم وممارسات تابعة لها، يلتقي فيها السحر والتنجيم والسيمياء، والتقنيات الآلية والرمزية عامة؛ وهي كذلك المنظار الذي من خلاله عُرفت الفلسفات اليونانية الأخرى، وحددت بالإضافة إليه وانطلاقاً منه. وظل هذا المنظار بين كل قراءات التاريخ الفلسفي وانبعاثاته إلى حدّ آخرها، أعني المثالية الألمانية.

(٧) اعتمدنا هذا الاسم عنواناً لجميع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تضع صراحة أن مدونتها المرجع هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الحنيف المحدث أي العودة إلى الدين الحنيف بعد التوراتية والإنجيلية، وتحريفهما المشار إليه في القرآن.

(٨) تُعَد هذه القرون الأربعة، التي يمكن أن تُرد إلى اثنين فقط (لكون الخامس عشر ليس بعد منحطاً، والثامن عشر يعد عصر الاستئناف الفعلي للنهضة)، عصر انحطاط في العالم الإسلامي بالمعنى الذي يُحكم له أو عليه بمقياس ما آل إليه قلبه، أعني الأمة الحاملة رسالته، أو البعد العربي منه بعد سيطرة الخلافة العثمانية على الأرض العربية. لكن النشاط الفكري والحضاري والاقتصادي والعسكري، رغم رجحان كفة الغرب، لم يتوقف؛ وإذاً، فهذه القرون الأربعة بحاجة إلى الدراسة التقويمية، قبل الحكم عليها نهائياً بأنها عصر انحطاط، أو على الأقل، إلى إبراز أنها تنحصر في قرنين هما السادس عشر والسابع عشر، لما أشرنا إليه من المعطيات.

وبيِّن بنفسه أن هذه الاصطلاحات المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة العربية الواصلة والفاصلة بفرعيهما، وبالحنيفية المحدثة الواصلة والفاصلة بفرعيهما، لكونها مصطلحات، لا شرعية لها إلاّ بمقدار جدواها المنهجية، أعني أن وظيفتها المنهجية تمكّن من تحليل مكونات التجربة الفكرية في الحضارة العربية، ومن تحديد منطق تطورها. وإذ ليس لوجودها من مبرر غير تلك الجدوى، فهي، بحكم طبعها الذريعي، مستغنية عن كل تعليل يتجاوز دورها الوظيفي. فنحن لا نعتبرها فلسفات أو أديان قائمة الذات، وإنما هي اتجاهات أو ميول موجودة صيّرناها، بحصرها، مفهوماتٍ تحليليةً متضايفةً ومتحادّة وقادرة على تحديد ما يجري بينها من تفاعلات(٩). ولكن ذلك لا يعني أنها تصورات تحكمية، إذ لو كانت كذلك لفقدت فاعليتها المنهجية، وهي، فضلاً عن كونها متداولة بين المدارس الفكرية في شكل عناوين، وأحياناً اتهامات متبادلة، تبدو ضرورية لفهم ما جرى من أحداث كبرى، مثّلت منعرجات الفكر العربي، إذا قيس بتحديده المنزلة التي يشغلها الكلي النظري، والكلي العملي في الوجود، بعد تصادم الفلسفة والكلام الخارجي وتداغمهما الباطني سكونياً أولاً، ثم حركياً بفضل التَّحُوُّ المتبادل اللامتناهي إلى التقارب فالتطابق بين الذهاب الديني من العمل إلى النظر، والذهاب الفلسفي من النظر إلى العمل، بما هما ضربان من ضروب الوصل بين الطبيعي والتاريخي(١٠).

ثم إن شرعية مثل هذا العمل هي عينها شرعية العمل العلمي عامة. فالعلم، بمعناه الاجتهادي، لا يدّعي البلوغ المطلق والنهائي إلى حقائق الأشياء، بل هو يعدّ غاية يكون

---

(٩) ومع ذلك، فمن الصعب مواصلة الاعتقاد أن الوحدة المادية للمدونة الإسلامية تعني بالضرورة عدم تعدد الدين الإسلامي. فالسنّة، بجميع فرقها، تختلف اختلافاً جوهرياً عن الشيعة، بجميع فرقها، مهما تقارب المعتدلون من الفريقين؛ وذلك لما سنرى من مبادىء جوهرية متقابلة تجعلهما دينين مختلفين، اختلاف الكاثوليكية والبروتستانتية، أو أشد.

(١٠) ومعنى ذلك أن مصدر تقديم العمل على النظر في فهم التاريخ الإنساني هو خاصية الفكر الديني الكلامي، حيث يفسر التاريخ إما بدراما لاهوتية أو بدراما ناسوتية (أو حتى، بعد التعميم، بالصدام والجدل والدراما الميتافيزيقية بين مكونات مادية أو مثالية للوجود). ولكن ذلك فقد ذكراه الأسطورية في الكوسموغونيات القديمة، وذكراه الكلامية في السوسيوغونيات الحديثة. وهما يصبحان مفهومين إذا أعدناهما إلى جذورهما الأسطورية اليونانية (الحرب بين إله الحب وإله الكراهية في الميثولوجيا، وتفسير تكوّن الكون وتهديمه بهما، في الفلسفة المتقدمة على سقراط)، أو إلى جذورهما الدينية (الحرب بين الشعوب أو طبقات المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة في الأديان الشرقية عامة، والساميّة خاصة، حول خيرات الدنيا بوصف بعضهم وارثاً إياها وبعضهم غير جدير بهذا الإرث)؛ بحيث إن الحديث عن الجدلية التاريخية، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، يُعَد من مبتذلات التصور الديني في التوراة والقرآن؛ وهي ليست، كما يُظن، مناقضة لهما بل هي مستمَدّة منهما. ولا خجل لمن يقول بهما في الفكر الديني. والمناقضة ـ إن وجدت ـ تتعلق بحصر الوجود الإنساني فيهما، ظناً أن الطبيعة ليس لها ما بعدها، وأن التاريخ ليس له ما بعده الذي هو ما يطبقه الدين عندما يرفض التصور الإرجاعي للفلسفة المادية.

إدراكها حدّاً لمسيرة لامتناهية، وهو يحاول وضع نماذج تفسيرية تتدانى من هذه الغاية بلا نهاية، لاستحالة التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفسّرة.

فإذا كان هذا فعل العلم مع الموضوعات التي هي غيره ـ طبيعية كانت أو إنسانية ـ فمن باب أولى أن يكون سلوكه مع ذاته مثيلاً لسلوكه مع غيرها. ذلك أن هدفنا، في هذه الرسالة، هو وضع نموذج تفسيري فلسفي لنماذج التفسير الفلسفية التي أدت إلى الحل الاسمي في مسألتي النظر والعمل، وذلك خلال المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني. هذا النموذج يُحكم له أو عليه بجدواه المنهجية، ونتائجه العلمية المتمثلة خاصة في التحديد الواضح لما جرى في موضوعه من أحداث، جعلته يكون ما كان بدءاً بالمنزلة الواقعية للكلي، وختماً بالمنزلة الاسمية التي حدّدها فيلسوفانا تحديداً يستهدف إصلاح العقل النظري من أجل الاصلاح الروحي (ابن تيمية) وإصلاح العقل العملي من أجل الاصلاح السياسي (ابن خلدون).

ولما كان وضع النماذج يقتضي نظرية في الأصول[11] أو العناصر، ونظرية في قوانين العلاقات التي تصل بينها، صار أفضل مثال للنموذج التفسيري بهذا المعنى، هو علم الكيمياء، فتحديد الأصول وتحديد تفاعلاتها يخضع لمبدأ المشاكلة بين ما يجري في نسق الأصول، وما يجري في نسق الظاهرة، ما أمكنت المشاكلة. وذلك ما نسعى إليه في تحليل مكونات التجربة الفكرية العربية ببعدَيها الفلسفي والديني، وتحليل تفاعلاتها بالصورة التي نقلتها من وضعية البداية، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومدونة الإسلام (القرآن والحديث)، بما هما مرجعا التعامل مع النظر والعمل في المجتمع الإسلامي، إلى الوضعية الوسيطة الناتجة منها، أعني الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية بمرحلتيهما، إلى الوضعية الغاية التي أطلقنا عليها اسم الإسمية العربية ببعدها النظري عند ابن تيمية وببعدها العملي، عند ابن خلدون. وهذه الوضعيات الثلاث هي التي تمثل مادة أبواب الرسالة الثلاثة: فالأول يتعلق بالمحددات البنيوية والتاريخية لوضعية الانطلاق، ويتعلق بالأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وخاصة بمرحلتيهما الوصلية والفصلية؛ والأخيران يتعلقان بالوضعية الغاية، أو الاسمية العربية ونتائجها.

ولا يمكن أن يكون هذا التفسير دقيقاً إذا اقتصر على مجرد العرض التاريخي الخارجي لأحداث فكرية لا نحصّل منها الضرورة العقلية الداخلية التي تعلل التطور الطارىء، خلال استيعاب وضعية البداية، واستنفاد إمكاناتها في النظر والعمل، استيعاباً واستنفاداً كانا ثُنَائِيَّيْ

---

(١١) نستعمل مصطلح «الأصول» بمعناه الذي له في كتاب أقليدس **الأصول** وهو يفيد: العناصر القضوية التي يكون بعضها موضوعاً وبعضها مبرهناً عليه لدراسة ما يجرّ عنها من قوانين رياضية صالحة لذاتها، وصالحة في غيرها من العلوم أساساً علمياً، وأداة منهجية.

المسار وهو المسار الذي صيّر مضمونها مضموناً للكلام الشيعي، وشكلها شكلاً للكلام السنّي، وذلك بحسب حركية سنحاول فك خيوطها وشبكة علائقها فكاً يُفسّر أحداث هذا التاريخ، بما هي تعيناتٌ لمنازل الكلي. وتنتسب خيوط هذه الحركية إلى عاملين بنيويين حكما استعمال المدونتين المرجع اللتين استند إليهما الفكر العربي، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية (الفلسفة والعلوم والتوابع السحرية والتنجيمية والسيميائية)، ومدونة الإسلام (القرآن والسنة وتوابعهما في الممارسة والتصور) بوصفهما الرصيد الفكري المرجع الذي وقع التعامل معه وبه مع النشاط النظري والعملي في النظر والعمل، أعني مع الفعلين اللذين لا يخلو منهما مجتمع، سداً للحاجات النظرية والعملية، خلال وجوده التاريخي. فكانا المرجع البداية، ومعين التأويل لكل ما عداهما، تحديداً للحلول الموجودة فيهما أو في غيرهما المضاف إليهما، كما هو الشأن في الحضارات ذات السند المرجعي المعلوم، إذ لا وجود لتعامل مباشر مع الموجودات في ذاتها.

ولمَّا لَمْ يكن غرضنا الانغماس في الجدل حول طبيعة التفاعل بين المدونات المرجعية في النظر والعمل، والوضعيات التي كانت موضوعاً للنظر والعمل، أعني الجدل حول طبيعة التفاعل بينهما، بغاية تحديد التابع والمتبوع، فإننا سنقتصر على التحليل البنيوي للمدونتين المستنَدِ إليهما، في هذا التفاعل، ما دام المطلوب تفسيره ليس العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية. بل هو العلاقة الأفقية بين المدونات وما آلت إليه من تصورات. لذلك فإن تجنب الانجذاب إلى الجدل حول العلاقة العمودية بين المدونات وظروفها سيبعدنا عن محاولات الإرجاع العقيم، مثالياً كان(١٢)، أو مادياً(١٣)، أو جدلياً ذا ميل مثالي(١٤)، أو جدلياً ذا ميل مادي(١٥)، وهي جميعاً الخيارات التي تمثل في عصرنا، جوهر النكوص الفكري، إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعَّم بالتوراتية المحدثة، فرضته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية المعاصرة.

وفعلاً، فالبحث في هذه العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية التي تتعلق بها، منافٍ للهدف المقصود في محاولات التفسير. فإذا كان التفسير يعني وضع نموذج

---

(١٢) الإرجاع المثالي هو نسبة الفاعلية إلى الصورة، والانفعالية إلى المادة في الوجود عامة، وفي التاريخ الإنساني خاصة. ويوازي ذلك في التاريخ نسبة الفاعلية إلى العقل الإنساني ونسبة الانفعالية إلى الظروف المادية الداخلية والخارجية التي يقع فيها فعله: وهذا هو الغالب على المثاليات غير الجدلية.

(١٣) الإرجاع المادي، وهو المقابل للأول، وهو الغالب على المادية غير الجدلية.

(١٤) الإرجاع الجدلي المثالي، يدخل التفاعل مع الإبقاء على أولوية العامل الروحي والعقلي، ويمثله هيغل خاصة، وهو تجاوز للأوّلين من منطلق الأول.

(١٥) الإرجاع الجدلي المادي، عكس المتقدم عليه، وهو تجاوز للأوّلَين من منطلق الثاني، ويمثله ماركس خاصة.

بسيط، بالمقارنة مع الظاهرة المفسّرة، يكون بعناصره وعلائقها مشاكلاً للظاهرة غير البسيطة التي هو نموذج لها، فكيف يمكن عندئذ أن يكون تفسير النماذج التفسيرية بالعودة إلى حلول ميتافيزيقية حول طبائع العلاقات العمودية بين الظاهرات ونماذجها التفسيرية؟ أليس ذلك إدباراً عن المهمة المستهدفة واقتصاراً على المصادرة على المطلوب: إذ هو يعود إلى تفسير الشيء بذاته، وهو شكل جديد من الإحيائية الروحانية أو المادية سيطرت على نكوص الفلسفة المعاصرة للأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية عند هيغل وعند أتباعه المثاليين، ومعارضيه الماديين(١٦).

لذلك سنقتصر على تحديد إشكالية الكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية، كما تعينت أفقياً في الوضعيات الفلسفية التي كان مآلها الأخير المعالجة النظرية عند ابن تيمية (ونتائجها العملية)، والمعالجة العملية عند ابن خلدون (ونتائجها النظرية)، في القرن الرابع عشر، علاجاً فلسفياً، بالمعنى المتجاوز للتخارج بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الكلامي.

ويقتضي هذا التحديد دراسة التفاعلات التي حصلت بين الأفلاطونية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بُعدها الأفلاطوني، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بُعدها الأرسطي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنّة، وبين الحنيفية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بُعدها الإنجيلي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها التوراتي، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنّة: بحيث كانت النتيجة الحاصلة من هذين التدرجين هي اجتماع المضمون الأفلاطوني والشكل الإنجيلي عند الشيعة، واجتماع الشكل الأرسطي والمضمون التوراتي عند السنّة. وتلك هي البنية الأساسية لفرعي الإسلام الأساسيين في جميع وجوه فكره ووجوده التاريخي.

وقد امتد هذان التدرجان مدة دامت، عملياً، من بداية القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن السابع. ومعنى ذلك أن القرن الأول والقرن الثامن مثّلا مرحلتي الاستعداد للأخذ بالأفلاطونية المحدثة ولصياغة الحنيفية المحدثة (الأول)، والاستعداد للقطع معهما لوضع أسس الاسمية (الثامن). وإذاً، فهما حاشيتا الظاهرة التي تمكن من فهمهما، أعني ظاهرة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، من حيث هما محددتان لمنزلة الكلي النظري والعملي التي نعتبر عمل ابن تيمية وابن خلدون محاولة للقطع معها، سعياً إلى تحديد منزلة للكلي مقابلة

---

(١٦) وخاصة فيورباخ وماركس.

لها: هي المنزلة التي أطلقنا عليها اسم المنزلة الاسمية(١٧).

ولكي نفهم ما حدث، خلال هذه المرحلة الممتدة من بداية القرن الثاني (تعريب التعليم العقلي بعد الادارة) إلى نهاية القرن السابع (اندماج التعليم العقلي في التعليم النقلي اندماجاً كاملاً)، أعني المآل الذي جعل الفلسفة، بما هي فلسفة عملية أو موظفة عملياً خاصة، تصبح أداةَ تحقيقٍ لباطن الشريعة، فتتحول إلى كلام شيعي، وبما هي فلسفة نظرية أو موظفة نظرياً خاصة، تصبح أداةَ تحقيقٍ لظاهر الشريعة، فتتحول إلى كلام سنّي، رأينا من الضروري أن نحلل بنية الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة ودورَهما في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي؛ ذلك أن هذا المآل ما كان ليكون على ما هو عليه، لو لم يكن مرسوماً في بنيتهما بما هي تساند حديهما، أعني الأفلاطونية والأرسطية (بما هما حدان للأفلاطونية المحدثة من منظارها) والتوراتية والإنجيلية (بما هما حدان للحنيفية المحدثة من منظارها).

ولن يُغني القول بأن النصوص المنحولة على أرسطو هي التي حددت هذا المآل(١٨)،

---

(١٧) المقصود بالمنزلة الاسمية، المنزلة النافية للقفز من العموم إلى الكلية، وذلك على مستويين: معرفي ووجودي.

الأول، نفي القفز من العموم إلى الكلية، في المعرفة، تجنباً للبذرة التي تتولد منها جميع الميتافيزيقيات القاتلة للنظر والعمل. فالعام هو دائماً مشترك محدد بين الأعيان، فإذا اعتبرناه كلياً جوهرنا هذا المشترك، واعتبرناه طبيعة للأعيان، ونفينا أن يكون بعضها ما يزال خارجاً عنه. وبذلك نغلق التجربة وننهي زيادة العموم، تثبيتاً للكلية الجوهرية (وهو معنى التواطؤ). فإذا كان هذا العمل مجرد فرضية لتحقيق التصنيف والتعريف، بأن نضع أن مفهوم هذا العموم مجرد حصر موقت لما صدقه، كان ذلك أداة منهجية مفيدة، بشرط الاستعداد لإعادة فتحه توسيعاً للماصدق أو تضييقاً له. أما إذا اعتبرناه تحديداً لطبائع عناصر الماصدق، فإننا، عندئذ، نجعل من المفهوم التعريفي صورة جوهرية لها، وننفي كل إمكانية لتغيير علمنا، ما دام العموم الذي بلغنا إليه قد صار كلياً ذاتياً للموضوع المحدود بذلك المفهوم.

الثاني، نفي القفز من العموم إلى الكلية في الوجود. فإذا زعمنا أن مفهوم الحد هو طبيعة ماصدقه، فإننا نكون قد زعمنا أن العام صار كلياً موجوداً بحق، سواء وضعناه مفارقاً (أفلاطون) أو محايثاً (أرسطو)، وأصبح العموم اللفظي والذهني كلياً صورياً موجوداً وراءهما. وخاصية مثل هذا الكلّي أنه يضع للعموم حدوداً لا يتعداها، هي حدود التواطؤ الجوهري الذي يجب أن يكون ثابتاً. لكن العموم، إذا كان المقصود منه، العلاقة المتناسبة عكساً بين المفهوم والماصدق، فإنه يصبح أمراً دائم الحركة ولامتناهي الدرجات. فيمكن أن نتصور تزايد عناصر المفهوم إلى ما لانهاية، وتناقض عناصر الماصدق إلى ما لانهاية، إذ إن العام، بما هو درجة معينة من العموم ليس إلاّ صنفاً مفتوحاً بمقدار انفتاح وجوه الشبه بين عناصر ماصدق مفهومه. وليس هذا التشابه بين عناصر الماصدق تماثلاً، بل هو تشابه في بعض المعتبرات في المقام، وعدم تشابه في ما غضضنا عنه الطرف من الاختلاف. إنه، إذاً، إضافي إلى ما اعتبرناه من ائتلاف، وما تغاضينا عنه من اختلاف. ومن ثم، فلا وجود لصور جوهرية، لعدم ذاتية هذه الخصائص المعتبرة، أو لطابعها الإضافي إلى غرض التصنيف. وتلك هي نظرية العموم الكلامي بصورة عامة، وهي التي يعتبرها الفلاسفة نفياً للعقل لنفيها الذاتي.

(١٨) استشهد بيار دوهام برأي رنان أورده في الجزء الذي خصصه لمصادر الفلسفة، من كتابه: **ابن رشد والرشدية**، نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، وقد جاء في هذا الرأي: «قَبِلَ =

أو حالت دون إدراك الفلسفة اليونانية المتقدمة عليها من غير منظارها[١٩]، أو القول بأن الحاجة العقدية والتوظيف السياسي المباشر هما اللذان استوجبا التغافل عن الطابع المنحول لهذه النصوص، إذ حتى لو سلمنا بهذين الرأيين، فإن ذلك لا يشفي غليل السائل عن علة وضع هذه النصوص، قبل[٢٠] المرحلة العربية أو في عصرها، وعن علة تقدم حركتيْ الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية عليها، وتأخرها عنها[٢١]، إذا لم يكن التدبير الباطن للأفلاطونية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديها الأفلاطوني والأرسطي. كما ان وجود الحركية نفسها الواصلة والفاصلة بين حدي الحنيفية المحدثة، أعني الحد التوراتي والحد الإنجيلي، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، بل هو، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة، دليل على كون التدبير الباطن للحنيفية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديها، كما تعيّنا فيها، وكما هما في ذاتهما.

ولما كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتيها الهلنستية والعربية، وكذلك في مرحلتيها اللاتينية والألمانية[٢٢] قد راوحت بين الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني، فإن سرّ هذا التوتر الدائم وغير الظرفي يجد أساسه في الحلين الحدّين الأفلاطوني

= العربُ الثقافة اليونانية كما بُلِّغتْ إليهم. والكتابان اللذان يعبّران أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب **أثولوجيا أرسطو** المنحول ـ وهو كتاب يمكن أن نحسبه من تأليف عربي ـ وكتاب **الخير المحض** الذي طبع المدرسة كلها بطابعه اللامحدد. وقد حافظت الفلسفة العربية دائماً على أثر هذا المصدر، ولا تخلو أية خطوة خطتها هذه الفلسفة من تأثير فلاسفة الاسكندرية»، (ص ١٣٥ الترجمة العربية).

(١٩) وهو ما جعل دوهام يؤكد عجز ابن رشد عن التخلص من الأفلاطونية المحدثة. المصدر نفسه، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢٠) إذ إن أصلَيْ **أثولوجيا أرسطو والخير المحض** معلومان. لكن تاريخ الوضع والواضع وظروف الوضع ودوافعه، كل ذلك من الأمور المجهولة؛ ويمكن، إذا ربطنا ذلك بمنطق منازل الكلّي، أن تتحدد ضرورة هذا الوضع بصرف النظر عن كيفياته وظروفه. فالوساطة بين منزلتي الكلي الفلسفيتين ومنزلتيه الدينيتين تحتاجان إلى ما هو من جنسهما.

(٢١) لا يحتاج تقدم هذه الحركية على الفلسفة العربية وتأخرها عنها إلى كبير استدلال: فالأفلاطونية المحدثة الهلنستية واللاتينية عرفتاها واستندتا إليها. ولا خلاف يذكر في التسليم بهذه الحقيقة، إذ كلتا المرحلتين، مثل العربية، تتضمن هذه التيارات وصراعاتها. بل وحتى المرحلة الجرمانية، فإنها تتضمن التقاطب نفسه.

(٢٢) القول بوجود أفلاطونية محدثة ألمانية بعد اللاتينية يحتاج إلى إثبات. وقد أطلقنا على هذه الأفلاطونية المحدثة اسم النكوص المعاصر عند هيغل وماركس. وإذا كان هيغل صريح التسليم بالانتساب الايجابي إلى الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، جمعاً للأفلاطونية والإنجيلية، فإن ماركس كذلك صريح التسليم بالانتساب السالب إليهما، جمعاً للأرسطية والتوراتية؛ وهو انتساب سالب اتخذ شكل النقض للهيغلية في بعدها الأفلاطوني والإنجيلي، وشكل الإثبات للمادية الأرسطية المجُدَّلة، وللمادية التاريخية التوراتية المجُدَّلة. ولولا خشية الخروج عن موضوعنا والالتزام به لا نَعْدُوه، لأثبتنا ذلك بالنصوص من أعمالهما؛ وهي بيّنة لمن اطّلع على فلسفتهما، وكان متخلصاً من تقديس الفصل بين الفلسفي والديني المزعوم، عند معتنقي هذه الفلسفة التي هي دينية إلى الأذقان!

والأرسطي اللذين ولّدا هذا التجاذب والتنافر بينهما فحدّدا التدبير الداخلي للأفلاطونية المحدثة العربية الوصلية بفرعيها: المشائية والصفوية، والفصلية بفرعيها: الإشراقية والرشدية.

وفي عمق هذه المراحل المحدِّدة تاريخياً بنية الأفلاطونية المحدثة العربية، ومكونات حديها الأفلاطوني والأرسطي، نجد الأساس العميق الذي يَتْتأُ عليه الوصلُ والفصلُ الفلسفي، فيبرز منه بروزَ الصورة على خلفيتها، أعني الحنيفية المحدثة العربية بمرحلتيها الوصلية والفصلية وبمكونات حديها التوراتي والإنجيلي، بحيث أصبح المسار ذا بعدين: فلسفي وديني ضرورة، يبدآن متفاصلَين، وينتهيان، متواصلَين، مما يجعل الوصل بين حدَّي كل منهما فصلاً بينهما، والفصل بين حدي كل منهما، وصلاً بينهما، كما سنرى. وعند زوال الازدواج المتفاصل وحلول الاتحاد المتواصل، يصبح العلاج الفلسفي الخالص علاجاً دينياً خالصاً في الوقت نفسه لمنزلة الكلي النظري والعملي، إذ يصبح الفكر الديني جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفلسفي، ويصبح الفكر الفلسفي جزءاً لا يتجزأ من الفكر الديني، وذلك منذئذٍ إلى يومنا هذا، في الحضارة الإنسانية شرقيّها وغربيّها، كما سنرى. ويحتاج تحديدنا مضمون هذا الكتاب إلى التوضيح: فالقسمان الأخيران اللذان يبدوان وحدهما مخصصين لموضوع البحث الرئيسي قد يوحيان أن هذا الموضوع لم ينل من الكتاب إلاّ ثلثيه، لأن القسم الأول لم يعالج إلاّ الظرفيات والشروط، فكان يمكن الانطلاق من غاية القسم الأول بداية، والاستغناء عن عناصره الأخرى. لكن هذه البداية ليست بداية إلاّ بما هي قد صارت بداية، بحيث إن صيرورتها تلك هي المنطلق وليس كونها ما هي. فإذا لم نفهم لِمَ صارت ما صارت، امتنع أن نفهم لِمَ كانت بداية، واستحال أن نحدد منازل الكلي الواقعية وعدم تلاؤمها مع العلم والعمل المولد المنزلة الإسمية كنقد متجاوز إياها.

لذلك يجب ألاّ نعجب عندما نرى أن ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثة العربية في مرحلتي الوصل والفصل، وما آلت إليه الحنيفية المحدثة في مرحلتي الوصل والفصل، قد مثّل شبه انعطاف تراجعي من حاضر الفلسفة، كما تلقاها العرب، إلى ماضيها، ومن حاضر الدين كما تلقاه العرب، إلى ماضيه، مما جعل ابن تيمية وابن خلدون يصبحان أقرب إلى الإشكالية التي عالجها أفلاطون وأرسطو فلسفياً، وموسى وعيسى دينياً، من فلاسفة البداية ومتكلميها في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتَيْن، كون هذه الفلسفة وهذا الكلام قد سعيا، في فهمهما الفلسفة والدين بما كانا يعتبرانه حدّيهما، بحكم وجوديهما فيهما. ومعنى ذلك أن مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة مكّنت، بعد الوصل، بفضل ابن رشد والشهرَوَرْدي، ومرحلة الفصل في الحنيفية المحدثة، مكّنت، بعد الوصل، بفضل الرازي وابن العربي، من جعل التطور الفلسفي والديني عودة إلى البدايات في ذهابه إلى الغايات؛ بحيث أصبح الوضع الفلسفي، ببعديه الإبستمولوجي والأكسيولوجي، منبت المآزق الفلسفية والدينية التي حاول ابن تيمية نظرياً، وابن خلدون عملياً، معالجتها علاجاً اتخذ شكل الانطلاقة

الجديدة من مكونات هذا الوضع الإشكالي الذي فرقعته محاولات البلوغ إلى الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، فلسفياً، والحل الموسوي والحل العيسوي، دينياً: الأولان لتحديد منزلة الكلي النظري بداية ومنزلة الكلي العملي غاية(٢٣)، والثانيان لتحديد منزلة الكلي العملي بداية والكلي النظري غاية(٢٤).

وإذاً، فخطة رسالتنا هي عينها خطة ما حدث في الفكر العربي، فجعل منزلة الكلي تصبح بؤرة الإشكالات الفلسفية والدينية في النظر والعمل، بعد أن توضحت سدود آفاقها وعوائق علاجها في مرحلتي الوصل والفصل الفلسفيّين والدينيّين، بما هما وصل وفصل بين حدي الأولى (أفلاطون وأرسطو) وحدّي الثانية (موسى وعيسى)، وبما ولّداه من مراوحة بينهما في الأفلاطونية المحدثة، وفي الحنيفية المحدثة العربيتين. وبذلك تبرز الضرورة الموجبة للربط بين أبواب الرسالة الثلاثة، وضرورة التأسيس التاريخي في الباب الأول المحدد الشروط البنيوية والتاريخية لإشكالية الكلي في الفلسفة العربية ولمنازلها المتقدمة على المدرسة الإسمية.

إننا ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي العقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج بالعودة على الأدراج، في تحديده الأفلاطونية المحدثة العربية بأفلاطون وأرسطو، بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الأفلاطونية المحدثة، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما وردا في الأفلاطونية المحدثة الهلنستية. وكذلك ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي النقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج أيضاً بالعودة على الأدراج في تحديده الحنيفية المحدثة العربية بالتوراة والإنجيل(٢٥) بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الإسلامية، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما عرضتهما

(٢٣) لأن ذاتية القيم تجعلها جزءاً من الطبائع، فيرتد الكلّي العملي إلى الكلّي النظري، ومن ثم كان المثال الأول هو مثال الخير عند أفلاطون، وكان الفعل المطلق والمحرك الأول هو المعقول المعشوق عند أرسطو.

(٢٤) لأن خلْقية الأشياء تجعل كونها ما هي من جنس الأمر الشرعي، لا من جنس الماهية ـ الطبيعة. ومن ثم فالطبائع ترتد إلى الشرائع، من وجهة نظر الدين، فكلاهما وضعي، أعني من وضع الإله المشرع، مما يجعل التشريع ذا درجتين: **الأولى**، هي وضع خِلْقات الأشياء، وجعلها تكون ما هي، **والثانية**، هي وضع قيم الأشياء أو أحكامها. وكلا التشريعين وضعي توقيفي، أي ليس له من ذاته علّة كونه ما هو؛ بل تعليله يوجد في إرادة المشرع. لهذا اعتبر ابن رشد أن تصور المتكلمين لأفعال الرب يفيد بأنهم يتصورونه إنساناً قديماً. «وذلك أن المتكلمين، إذا حُقِّق قولُهم وكُشف أمرُهم مع من ينبغي أن يُكشف، ظهر أنهم جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شبّهوا العالم بالمصنوعات التي تكون بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنساناً [أزلياً وأن يعتبروه الهاً] في غير مادة، فعّالاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تُعُقِّبت ظهر اختلالُها». (مثالي: بمعنى المنتسب إلى ضرب الأمثال، لا إلى المثل). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٤٢٥.

(٢٥) بدءاً بالإسرائيليات لشرح القصص القرآني، وختماً بالنصرانيات لشرح الإشكاليات اللاهوتية، مثل =

مدونتا الإسلام، أعني القرآن والحديث[٢٦].

ومعنى ذلك أن أمراً عجيباً قد طبع جميع المحاولات الفكرية المستندة إلى العقل، أو إلى النقل، في المرحلة العربية؛ فالعقل أصبح محاولة لفهم الأفلوطينية بالأفلاطونية والأرسطية على الحال التي صارتا عليها عندها؛ والنقل أصبح محاولة لفهم الحنيفية بالتوراتية والإنجيلية على الحال التي أصبحتا عليها عندها، إما بِردّ الوسيلتين إلى غايتهما، في الفلسفة والدين، أو بِردّ الغاية إلى وسيلتيها في الفلسفة والدين.

وهذا الأمر العجيب الذي يضمر في الوصل، ويربو في الفصل، قد جعل الفلسفة العربية تكون مراوحةً بين إعادة عَقْدٍ للأفلاطونية المحدثة بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للأفلاطونية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصاً له منه؛ كما جعل الفكر الديني مراوحة بين إعادة عَقْدٍ للحنيفية المحدثة بالتوفيق بين التوراة والإنجيل، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للحنيفية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصاً له منه: المراوحة بين الحل والعقد في الفكر الفلسفي والفكر الديني بين ما يُعد حدين لكل منهما، تلك هي بنية الفكر العربي الديني والفلسفي، في هذه المرحلة من تاريخه[٢٧].

والأغرب من ذلك أن عملية الفصل، في الحالتين، لم تمكّن من البلوغ إلى حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أو من البلوغ إلى حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أعني إلى الوضعية الفلسفية

= قضية الصفات والأقانيم وقضية الجبر والاختيار، وقضية كلمة الله وخلق القرآن.

(٢٦) وفعلاً، فإن الدينين التوراتي والإنجيلي لم يكونا موجودين في التاريخ الإسلامي، بحكم الجغرافيا فقط (أعني لوجود الأقليات التوراتية والإنجيلية في الأرض العربية)؛ بل هما موجودان في المدونة نفسها، بوصفهما بُعدين جوهريّين منها، سلباً وإيجاباً: سلباً بوصفهما، في شكلهما المحرّف، يمثلان نفياً للدين كما يتصوره الإسلام؛ وإيجاباً بوصفهما، في شكلهما المصحّح في المدونة الإسلامية، يمثلان الديني، بما هو واحد في جميع الأديان، وبما هو راجع إلى الدين الحنيف أو الإسلام المتقدم عليهما ذاتاً، والمتأخر عنهما زماناً.

(٢٧) ويمكن تمثيل هذه الحركة المضاعفة للمراوحة بين حدي المنظومتين الفلسفية والدينية، ثم بين المنظومتين بحركة زوجَي «أكورديون» متعامدين يعملان معاً في ايقاع متناظر تناظراً معكوساً: عندما ينفتح الأكورديون العمودي ينغلق الأفقي، والعكس بالعكس. والحاصل من الحركتين هو الحركة الحاصلة في كلا الفكرين كما نبيّنه في القسم الأول. وقد ينفتحان معاً وينغلقان معاً، وخلال حركة الانفتاح المتعامد، والانغلاق المتعامد يحصل التخلخل والتكثف في علائق الحدود الأربعة إلى حدود خلو القلب كنَواةٍ خلاءٍ، وإلى حدود امتلائه كنَوَاةٍ مَلاّءٍ: وهذا هو الأمر الذي وصفناه بكونه صراع العبادتين والسيادتين للطبيعة والشريعة وعليهما بواسطتهما.

والدينية التي اعتبرت الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية حلولاً لها، فصرنا كأننا في وضعية البدء المطلق، أعني الوضعية التي تهاوى فيها الكلي النظري الواقعي (في الفلسفة خاصة)، والكلي العملي الواقعي (في الدين خاصة)، فبات من الواجب إعادة تحديدهما من جديد تحديداً يغيّر معطيات المشكل تغييراً جذرياً ستكون مهمة هذه الرسالة إبراز معالمه وشروطه ونتائجه. وبذلك يتضح أن خطة الرسالة تقتضي أن نعتمد على مرحلتين، هما، بمنطق تراجعي من المشروط إلى الشارط:

١ ـ **مرحلة الاسمية العربية**، بما هي المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي عند ابن تيمية (الاسمية النظرية) وابن خلدون (الاسمية العملية)، أعني الغاية التي صارت بداية في نهضتنا المعاصرة. وذلك هو مضمون البابين الأخيرين.

٢ ـ **مرحلة التخلص من الواقعية الأفلاطونية المحدثة**، بما هي المنزلة العائق التي حاول الفكر العربي التخلص منها في مرحلتي الوصل (المشائية الأولى والصفوية) والفصل (الرشدية والاشراقية)، أولاً تحت غطاء البحث عن التوحيد بين حديها بتجاوزهما إلى جوهر الفلسفة، ثم ثانياً بالفصل بينهما تخليصاً لكل منهما من الآخر بوصفه لا يمثل الحقيقة الفلسفية. وبذلك نصل إلى المكونات التي تعود إليها عناصر الوضعية الفلسفية وقوانين تواليفها في الوصل والفصل، بوصف العناصر والقوانين تتضمن وضعيةً إمكاناً مرسومةً في حدي الأفلاطونية المحدثة بما هما هي قبل حصولها، وفي حدي الحنيفية المحدثة، بما هما هي قبل حصولها، أعني أن الأفلاطونية والأرسطية تعبّران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما أفلاطونية محدثة كإمكان لم يحصل بعد؛ وأن التوراتية والإنجيلية تعبّران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما حنيفية محدثة، كإمكان لم يحصل بعد: وقد أكد الإسلام أنهما هي وقد حدثت بَعْدُ قبلهما، ثم حُرِّفت بعدهما فيهما. وذلك هو مضمون القسم الأول.

والمعلوم، فعلاً، أن الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية تتسم جميعاً بعدم توازن يبرز في كل واحدة منها، بغياب ما يعود إلى غيابه وجود هذه التوترات المحركة لكل منها، عند انفصالها عن قَسِيمتها، بوصف هذا الانفصال هو المحدد إياها؛ إنها أفلاطونية محدثة وحنيفية محدثة موسومة فيها كإمكان لم يحصل. وهذا الأمر غير الحاصل والمحرِّك، رغم عدم حصوله، مرسومٌ في كل منها بالحيِّز الخالي الذي يشغله الإمكان الذي لم يحصل، وهو الذي يميزها بعضها عن بعض بما لم يحصل منها فيها، ويصل بينها بما حصل منه فيها، وإذاً فالأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بما هما جوهر حديهما الفلسفيين والدينيين عند الفلاسفة العرب، يمثلان، قبل حصولهما، فلسفة وديناً محيطين بحديهما الفلسفيين (الأفلاطونية والأرسطية) والدينيين (التوراتية والإنجيلية) إحاطة الممكن غير الحاصل بالحاصل منه، مما يجعلهما المآل الضروري لكل فلسفة ولكل دين، والعلامة الدالة على التحريف

الفلسفي والتحريف الديني، الذي يتّهم به كل حدّ قسيمَه الذي هو خَصِيمُه.

لذلك ما إن حصلت الأفلاطونية المحدثة حتى صارت بالضرورة سعياً إلى تحقيق التوازن بين الأفلاطونية والأرسطية، إما بالتوفيق أو بالتفريق؛ وما إن حصلت الحنيفية المحدثة حتى صارت بالضرورة سعياً إلى تحقيق التوازن بين التوراتية والإنجيلية، إما بالتوفيق أو بالتفريق(٢٨).

والأمر لم يكن كذلك إلاّ لأن منزلة الكلي النظري والكلي العملي في الفلسفة والدين قد حُصرت في هذين التقاطبين الواقعيين، الفلسفي (بين أفلاطون وأرسطو)، والديني (بين موسى وعيسى)، مما جعل الحل الفلسفي في تقاطبه مع الحل الديني، والحل الديني في تقاطبه مع الحل الفلسفي، يتحولان إلى عقائد واقعية مطلقة، وليس مجرد حلول اجتهادية موقتة لتيسير النظر والعمل المستند إليه (الفلسفة)، أو لتيسير العمل والنظر المستند إليه (الدين)، فاستحالا بالتثبيت الواقعي لحلولهما إلى بدائل من موضوعاتهما التي قدما لها الحلول؛ أعني أن النظر والعمل بما هما نشاطان وفعاليتان رُدّا إلى حلَّيْ القطبين الفلسفيين وإلى حلَّيْ القطبين الدينيين كخيارات مطلقة ونهائية، فأصبحت هذه المذاهب بديلاً من موضوعاتها، مما أوقف الإبداع النظري والإبداع العملي، وجعل الفكر الناظر والعامل مجرد شارح ومقلد لا غير. وتلك كانت وضعية الفكر التي ينقدها فيلسوفانا.

وإذا كنا قد نفهم هذا التحول من الحل الذريعي الموقت إلى الحل العقدي النهائي في الفكر الديني، لكون ذلك قد يكون من المتطلبات الضرورية لمنطق المقدس، فإننا نعجب شديد العجب لحصول الأمر نفسه في الفكر الفلسفي، وقد نعلله بالتنافس بين سَدَنَة الدين وَسَدنة الفلسفة على الزعامة الروحية أو سِدانة المقدس في المجتمع الإنساني القديم. ولكن الثورة الإسلامية أو الحنيفية المحدثة هي، بحسب فيلسوفيْنا، النفي المطلق لهاتين السدانتين والاستعاضة عنهما بسلطان الاجتهاد، وهي ثورة حاولا شرح بُعدها النظري (ابن تيمية)، وبعدها العملي (ابن خلدون)، من خلال نقض واقعية الكلي النظري والكلي العملي، واضعَين أسس الاسمية العربية، وناقلَين الفكر الإنساني من الميتاتاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي في النظر والعمل، كما سنحاول بيانه.

وبذلك نكون قد شرحنا خطة هذه الرسالة وعللنا الترابط بين عناصرها، ولم يبق إلاّ

---

(٢٨) ولكي نحلّل هذا الإمكان المحرك قبل حصوله، والمجمد عند الحصول، احتجنا إلى تضمين هذه المقدمة فصلاً ثانياً تعرضنا فيه لنتائج الأفلاطونية المحدثة، بما هي تسائُد كامن في حديها الأفلاطوني والأرسطي، ولنتائج الحنيفية المحدثة، بما هي تسائُد كامن في حديها الإنجيلي والتوراتي، وذلك لنتجنب إقحام هذا المدخل في جوهر الرسالة، رغم كونه شرطاً في فهم تحليلاتها لكونه شرطاً في فهم جدلية مراحل الفكر العربي الأساسية: الوصل فالانفجار فالفصل بين الحدود الأربعة: الأفلاطونية، الأرسطية، التوراتية، الإنجيلية.

العرض السريع، في شكل أسئلة محددة ودقيقة ومرتبة، للمسائل الجوهرية التي نبحث لها عن حل، في فلسفتي ابن تيمية وابن خلدون، غاية غرض هذه الرسالة.

ويمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية، في الأسئلة العشرة التالية، التي تصف الوضعية الفلسفية والمعرفية قبل المحاولتين التيمية والخلدونية وصفاً إشكالياً.

١ ـ لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكِندي إلى ابن رشد، رغم سعيها إلى التخلص، حبيسة الاطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٢ ـ لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين، **إحداهما** تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدّي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (المشائية) أو رد الثانية إلى الأولى (الصفوية)، في القرن الرابع هجري (العاشر ميلادي)، **والثانية** تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الإشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن السادس هجري (الثاني عشر ميلادي)؟

٣ ـ لماذا كان الكلام العربي، من واصل إلى ابن الخطيب الرازي، رغم سعيه إلى التخلص، حبيس الاطار الكلامي الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالايجاب أو بالسلب؟

٤ ـ لماذا بدا هذا الكلام معتمداً على حركتين متواليتين، **إحداهما** تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والإنجيلية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي)، أو رد الثانية إلى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، **والثانية** تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

٥ ـ لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها، وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال إلى شقينْ تابعين لهما (أي البهشمية والأشعرية):

أ ـ فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يردّ الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعه الفصلي

المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب ـ وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يردّ الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

ج ـ مما جعل الفرق الشيعية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أفلاطون وصلاً، أو بالتخليص من أرسطو فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى الإنجيل وصلاً، أو بالتخليص من التوراة فصلاً؟

د ـ وجعل الفرق السنية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالردّ إلى أرسطو وصلاً، أو بالتخليص من أفلاطون فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى التوراة وصلاً، أو بالتخليص من الإنجيل فصلاً؟

هـ ـ فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتيها، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتيها؟

و ـ وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتيها (تأثير الصفوية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتيها (تأثير المشائية والرشدية)؟

٦ ـ لماذا تولّد من حركية الوصل والفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي، خلال المرحلة العربية من تحديد منزلة الكلي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم يخترعه العلماء)، وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم يخترعه الأقوياء)؟

٧ ـ ولماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدي الحنيفية المحدثة أن كلاً منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفتيها تلك، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي ممثلاً للنظر، والقسيم الكلامي ممثلاً للعمل؟

٨ ـ ولماذا كانت السنّة حرباً على الشيعة بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضموناً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل انجيلي شكلاً، وكانت الشيعة حرباً على السنّة

بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلاً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضموناً، مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدّي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حرباً ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية؟

٩ ـ ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولاً (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشراقية والرشدية ثم بين جميع التواليف الممكنة زوجاً زوجاً) وفي الكلام والتصوف ثانياً (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين إلى شبه **المعركة الدونكيخوطية** التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها، في هذه اللحظة التي تحددت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الأصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الاصلاح الاجتماعي والسياسي؟

١٠ ـ لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهت إليه غايةً في الرابع عشر، وبدايةً في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه)، ملائمة ملاءمة عجيبة الظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربية؛ ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنوت الصوفي (ابن تيمية)، والثورة على السلطان المادي للعسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (السلفية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري، ثمرتَي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولاً، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانياً، عللاً أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أموراً لم تكن مستعدة لها، بحكم الغزو المادي أولاً، والانبهار الثقافي ثانياً، بل تكون وليدة توافق عجيب بين حضارتين متماثلتين شكلياً، رغم الفوارق[٢٩].

---

(٢٩) ورغم أننا التزمنا عدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليمنا بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطَيْه الاجتماعي والطبيعي. لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية، تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى المحايثة، أو بالمقابل، عملية تشوق انصواري يصعد من المحايثة إلى المفارقة. كما إن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية، والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة =

ثانياً: مقدمات العلاج وشروطه

ليس من اليسير أن نجيب عن هذه الأسئلة القصيرة التي هي وصف للوضعية أكثر من كونها تساؤلاً. ومع ذلك فإن محاولة الجواب هي عينها مضمون الرسالة كلها. ولعل الفحص التراجعي لمنطق الفكر العربي سيساعدنا على تحديد مقدمات العلاج وشروطه. فالمعلوم أن نقد **المنطق** وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد **التاريخ** وأساسه الميتاتاريخي (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) قد مثّلا الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرنين الثامن والرابع عشر. والمعلوم، كذلك، أن نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى منزلة اسمية للكلي قد كانت ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قُبيل الانحطاط. ولعل ذلك هو الذي يفسّر كونَ محاولتيهما أسَّستا، إلى حدٍّ كبير، استئناف النهضة العربية نشاطَها في نهايات الثاني عشر ـ الثامن عشر وبدايات الثالث عشر ـ التاسع

= هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والانجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فإذا جُمع الأمران صار التقاطبان متطابقين وممثلين لوجهي الجدل المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التطابق بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التطابق هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الإلهيين، وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أُصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيغل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في اللحظة التاريخية نفسها (كانط وكونت).

وفعلاً، فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفياً حركة التماهي المطلق بالسلب أو بالايجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيغل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت، ذلك أن الزوج الأول (هيغل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة: فالأولان تستند فلسفتهما إلى إطلاق ميتافيزيقي يحوّل مابعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيغل)، أو يحول التاريخ الناسوتي إلى مابعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس)؛ والثانيان تستند فلسفتهما إلى رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو ببنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميّان بالاشراق والتصوف، وبالرشدية والكلام بما هما واقعيّان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والبرّانية.

عشر. ولا يمكن أن تكون هذه الغاية ـ البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير إلى نظام العقد في حركة الفكر العربي، فلسفيِّه وكلاميِّه. لذلك نحتاج إلى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية إلى الاسمية ممكناً، بما هي شروط «ذاتية» لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملي، خلال تجربتيْه الأساسيتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل، ومابعدهما التأسيسي طيلة القرون السبعة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، أعني تجربة تكوين العلوم النقلية وتجربة استيعاب العلوم العقلية.

فنقد **المنطق وأساسه الميتافيزيقي**، ونقد **التاريخ وأساسه الميتاتاريخي** عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي: الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية ومابعده المؤسس له في الأفلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني أنها إدراك إبستمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل كممارستَيْن فعليتَيْن جاريتَيْن في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكرّ وفرّ، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند إلى واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المتنقل، خارج الزمان، من المفارقة إلى المحايثة (أفلوطين)، وما ينتج منه من تصور واقعي للعلم والعمل يُخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تعاكسٍ عجيب بين الوجود والعقل، راجعَيْن إلى علم نفس مرفوع إلى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيضَ إيجاد أو فيضَ إعلام. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية إلى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون الواقعية نحو نظرية اسمية للكلي النظري والعملي، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الإنساني.

وقد أطلقنا على محاولتي ابن تيمية وابن خلدون والفلسفة المؤسسة لهما اسم **المذهب الاسمي**، سعياً منا إلى تحديد أسسه ونتائجه النظرية والعملية. وذلك هو الموضوع الرئيسي للرسالة. لكن تحديد الشروط التي جعلته ممكناً يكتسي الأهمية نفسها، كون الشروط تبيِّن العللَ العقلية الرابطة بين هذه الغاية ـ البداية والتكوينية الذاتية للفلسفة العربية، خلال قرونها السبعة (من الثاني إلى الثامن) المتقدمة على الغفوة، وقرنيْها بعدها منذ النهضة، رغم طغيان محاولات التفسير بالعوامل غير الأهلية (الثالث عشر والرابع عشر ـ التاسع عشر والعشرون). لذلك سنعالج في هذا الفصل الأخير من المقدمة، علاجاً وجيزاً وسريعاً، الشروط الموصلة إلى الحل الاسمي، أو على الأقل إلى تجاوز الحل الواقعي في غاية الفلسفة العربية، أعني في النسق النظري لفلسفة ابن تيمية والنسق العملي لفلسفة ابن خلدون. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريِّها وعمليِّها بصورة عامة. بل إن همنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمنازل الكلي النظري والعملي كما برزت في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية ـ وربما أيضاً الإنسانية عامة لا العربية فقط ـ بين تأسيس أول

الأنساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد. وما قبلَ ذلك آلَ إليه؛ وما بعده جاء منه، بما في ذلك السعي إلى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة(٣٠).

وبيِّنٌ أن هذه الشروط التي نسعى إلى تحديدها هي جميعاً من طبيعة تاريخية - إذ نحن ننفي من البداية دعاوى الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي... إلخ - وننطلق من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية على تلك التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الإنسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع التواريخ المحيطة بها مكاناً (الأجوار) وزماناً (المتقدم عليها الفاعل فيها والمتأخر عنها المنفعل بها). لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعاً تاريخية، فهي ضربان:

الأولى: هي الشروط التاريخية التي مثّلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بُنًى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات منغلقة معطاة في البدء، فأخرجنا تحديدها من مضمون الدراسة نفسها واعتبرناها جزءاً من هذه المقدمة العامة. وهذه المعطيات نوعان: **الأول**، هو الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها (وهي الفلسفة كما عرفها العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، **والثاني**، هو الحنيفية المحدثة كما تحددت في القرآن خاصة (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية، فإنهما يبقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين، وبالإضافة إليهما تعامل الفكر العربي معهما انطلاقاً من النظر والعمل كممارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما، إلى أن تم التخلص النهائي من أساسهما المتعالي الطبيعي (للأولى) والشريعي (للثانية)، بعد أن تحدَّدا في الأنساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية: هي الشروط التاريخية التي نتجت من التفاعل النظري والعملي مع الأولى وبها، مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليها. وقد مكّن البحث من اكتشاف التفرعات التي

(٣٠) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، فإنها جميعاً - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للإرجاع إلى أصول مستمدة من هذه الإشكالية: إشكالية المنزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلاً إلى الفلاسفة أو عليهم أو ميلاً إلى المتكلمين أو عليهم؛ ولا حاجة إلى ذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر. ولعل ثلاثية الأستاذ الجابري الشهيرة علتها الأساسية هي تسليمه الضمني بواقعية الكلي التي باسمها يرتب الكلام والتصوف والفلسفة.

حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتَيْ تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات، إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية هو «اللقاء ـ الصِّدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة: وتلك هي دلالة أسئلتنا العشرة التي ختمنا بها الفصل السابق من المقدمة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي **السياسيات**[٣١] وأداة الأدوات هي **التاريخ**، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي **الرياضيات**[٣٢] وأداة الأدوات هي **المنطق**، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البيِّنة بين هاتين التجربتين ومنزلة الكلّي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداةً وغايةً (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداةً وغايةً (التاريخ والسياسيات)، انطلاقاً من منزلة الكلّي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ **والأولى** تغلب عليها **المنزلة الاسمية**، **والثانية** تغلب عليها **المنزلة الواقعية**، كما سنرى ذلك في القسم الأول من الرسالة.

وستحدِّد هذه العلاقة الصدامية بين المنزلتين أهمَّ المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية (أعني الأولى) هي منزلة الكلّي في الأفلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثة. ولما كانت الأولى واقعيةً طبيعيةً والثانية اسمية شريعية، فإن الصدام بين المنزلتين خلال التجربتين سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، وإلى تكوين الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية[٣٣]، مضطرة إلى مسعيَيْن متنافيَيْن: فاستيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية يقتضي التخلُّصَ من الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية، كون منزلة الكلي في هذه (الوضعي الشريعي) منافية منزلة الكلي في تلك (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية يقتضي التخلُّصَ من الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، كون منزلة الكلي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافية منزلة الكلي في الأولى (الوضعي الشريعي).

---

(٣١) بمعنييها، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم النقل خاصة، غايةً قصوى لها. وما التاريخ إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

(٣٢) بمعنييها، أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم العقل خاصة، غايةً قصوى لها. وما المنطق إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

(٣٣) بخلاف الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، لم تكن الحنيفية المحدثة وعلومها أمراً موجوداً إلا كمادة خام لم تصر بعد في حيّز المعقول: وصيرورتها تلك هي التجربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الأفلاطونية المحدثة وعلومها، كانت أمراً موجوداً في حيّز العقل ولم يبق إلاّ استيعابها ونقلها (هكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تنقيل علوم العقل. وقد أدت التجربتان إلى الصدام بين منزلة للكلي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

ولا عجب عندئذ إذا انتهى هذا الصدام بين المنزلتين الفلسفية والكلامية إلى الانفجار في مُعْطَيَيْ الانطلاق (أعني في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموفِّقة بين المنزلتَيْن. وبذلك تكون الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتان ذاتَيْ مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حدَّي كل منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديهما، هكذا:

١ ـ مرحلة الوصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أي أفلاطون وأرسطو).

أ ـ الوصل ذو الميل الأرسطي: المشائية (الفارابي، القرن الرابع)

ب ـ الوصل ذو الميل الأفلاطوني: الصفوية (اخوان الصفاء، القرن الرابع).

٢ ـ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا (القرن الخامس).

٣ ـ مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ ـ الفصل ذو الميل الأرسطي: الرشدية أو المشائية الثانية (القرنان السادس والسابع).

ب ـ الفصل ذو الميل الأفلاطوني: الاشراقية أو الصفوية الثانية (القرنان السادس والسابع).

وذلك ما حدث في الأفلاطونية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم العقل وما بعدها. أما في الحنيفية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي:

١ ـ مرحلة الوصل بين حدّي الحنيفية المحدثة (أي التوراة والإنجيل).

أ ـ الوصل ذو الميل التوراتي: الأشعرية (القرن الرابع).

ب ـ الوصل ذو الميل الإنجيلي: البهشمية (القرن الرابع).

٢ ـ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي (القرن الخامس).

٣ ـ مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ ـ الفصل ذو الميل التوراتي: الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية: الرازوية (القرنان السادس والسابع).

ب ـ الفصل ذو الميل الانجيلي: التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالي: الابن ـ عربية (القرنان السادس والسابع).

وقد ميزت المرحلة الفصلية في الفلسفة العربية (أو الأفلاطونية المحدثة العربية) وفي

الكلام العربي (أو الحنيفية المحدثة العربية) كامل القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد)، فكانت الوضعية الفكرية المحددة شروط النقد التيمي والنقد الخلدوني اللذين يمثّلان غرض هذه الرسالة. فكيف أَعَدَّ الفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) وحدّي الحنيفية المحدثة (عيسى وموسى) إلى بروز مناط الإشكال المؤسس لنقد الواقعية نقداً نقلنا إلى الاسمية؟

كانت مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، إذاً، المرحلة المعدة إعداداً مباشراً للوضعية الإبستمولوجية والفلسفية التي نقدها فيلسوفانا. أما ما تقدم من المراحل فكان ذا أثر غير مباشر.

وفعلاً فإن السعي إلى تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من الأفلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصفوية)، أو بالفصل المستثني (الرشدية والاشراقية)، قد التقى بالسعي إلى تخليص الإنجيلية من التوراتية أو التوراتية من الإنجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية والبهشمية)، أو بالفصل المستثني (الرازوية والخاتمية)، فاتحدت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في جدليتين مخمّستيْن عادتا بالفكر العربي إلى ما قبل الفلسفتيْن حدّي الأولى، وإلى ما قبل الدينيْن حدّي الثانية، حتى لكأن حركة الفكر انتهت إلى لَوْحٍ مُمْحُوّ زالت فيه الحلول الأفلاطونية، والأرسطية، والإنجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية.

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الأفلاطونية في القرنين السادس والسابع عودةً إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطية عودة إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الإنجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك أصبحت الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعيةً تجاوزت، بالتراجع، الأفلاطونية المحدثة وحدَّيها (أفلاطون وأرسطو) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثة وحدَّيها (الانجيل والتوراة) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجعان كشفا ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية) ومركباتها (الأفلاطونية المحدثة بأشكالها، والحنيفية المحدثة بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية المنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية المنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليُصبح محرِّكاً فعلياً للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول إلى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفية، أعني إلى تنافٍ ذاتي لكل منهما من ذاته بصرف النظر عن قسيمه وخصيمه المقابل له: إنّه تنافٍ ذاتي في الأفلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثة على حدة. فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، إذ هي تتحدد تاريخياً، وتزعم ما تحدده لاتاريخياً متعالياً على عملية تحديده، إذ الكلي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وادراكه تاريخيان: وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللأفلاطونية المحدثة بجميع أشكالها خاصة. وما كانت الأفلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني (إذ هي غاية الفكر اليوناني: الهلنستية؛ وغاية الفكر العربي: العربية؛ وغاية الفكر اللاتيني: اللاتينية؛ وغاية الفكر الجرماني؛ الجرمانية. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة التي أشرنا إليها سابقاً)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. إذ هي تتحدد لاتاريخياً (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تحدده تاريخي متدانٍ عن عملية تحديده. فالكلي الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير قابل للنسخ، لا إطلاق له، رغم أن تحديده لاتاريخي: وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثة بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول ما قلناه نفسه عن الأفلاطونية المحدثة: فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثة، كانت توراتية محدثة قبل الإسلام، ثم صارت توراتية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). وإذاً، فجوهر الحنيفية المحدثة كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولاتاريخية علمه (الوحي).

التنافي الأهلي، في الأولى، هو تنافي لاتاريخية المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية المعلوم العملي، ولاتاريخية العلم العملي. والصدام بين التنافيين سيكون إذاً حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل، وحول طبيعة علمهما وهو صدام لا قرار له؛ فما أن ينعقد حتى ينحلّ، وما ان ينحلّ حتى ينعقد؛ كما سنرى. ولا إمكانية لتجاوزه إلا بما سيحدث عند فيلسوفينا، أعني إدخال التاريخية في معلوم العلم النظري (ابن تيمية)، بنفي الواقعية والإطلاق عن الكلي النظري، وإدخال التاريخية في علم المعلوم العملي (ابن خلدون)، بنفي الواقعية والاطلاق عن الكلي العملي (بما هو علم للمعمول).

وإذاً، فمادة القسم الأول وغرضه هما تحليل هذه التنافيات الدافعة إلى الحل والعقد، والعقد والحل المتوالين إلى ما لانهاية، رجوعاً إلى الشروط، وانطلاقاً إلى النتائج، إلى أن يتم اكتشاف السر في مآزق الفكر ببعديه الفلسفي والديني: أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والموحى به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتحجر في كل منهما إلا

النتيجة الحتمية لتأثير الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (إذ لايمكن أن نُنَسِّب الوحي ونطلق الموحى به)، أو لتأثير المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (إذ لا يمكن أن نُنَسِّبَ المعلوم ونطلق العلم). وبذلك ينقلب التاريخي إلى اللاتاريخي في الحالتين، إما بإطلاق الموحى به ليطابق الوحي، أو بإطلاق العلم ليطابق المعلوم.

فإذا جاء مَنْ يبيّن أن معلوم النظر هو بدوره موضوع وليس كلياً واقعياً، تخللت التاريخية الفلسفةَ حتى النخاع! وإذا جاء من يبيّن أن علم العمل هو بدوره موضوعٌ وليس كلياً واقعياً تخلّلت التاريخية الدين حتى النخاع! فصار المضمون في الفلسفة، كالشكل، من وضع الإنسان: الكلي النظري، بما هو معلوم، من وضع الإنسان؛ وهو، من ثم، غير واقعي؛ وصار الشكل في الدين كالمضمون، من وضع الإنسان: الكلي العملي، بما هو معلوم، من وضع الإنسان، ومن ثم، فهو غير واقعي. ووظيفة الفصلين المواليين من هذه الرسالة إثبات ذلك، وبيان مدلول الإسمية النظرية عند ابن تيمية، بما هي إدخال للتاريخية في النظر شكلاً ومضموناً، ومدلول الإسمية العملية عند ابن خلدون، بما هي إدخال للتاريخية في العمل شكلاً ومضموناً.

ولما كان أرسطو قد سعى إلى تنسيب شكل العلم، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع أفلاطونية مُحْدَثة. ولما كان عيسى قد سعى إلى تنسيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (الروح ضد الحرف في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية مُحْدَثة. وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداماً لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلين من تناقض كلاً على حِدَة، ثم في لقائهما[٣٤]: وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية، في مرحلتي الوصل والفصل، إلى

(٣٤) إذ إن نسبة الأفلاطونية المحدثة إلى حدَّيْها (الأفلاطونية والأرسطية) كنسبة الحنيفية المحدثة (أو الإسلام) إلى حدَّيْها (الإنجيلية والتوراتية). إذاً فأفلوطين ومحمد، بتجاوزهما حَدَّيْ ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد أثبتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مقابلة: أفلوطين جعل الفلسفة ديناً، ومحمد جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقتله. والثاني جعل الدين فلسفة بخَتْم الوحي فقَتْلِه. ولما كان العلم يجب ألاّ يُختم، صار ما فعله أفلوطين إخراجاً للإنسان من التاريخ علماً وعملاً، بإطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يُختم، صار ما فعله محمد إرجاعاً للإنسان إلى التاريخ علماً وعملاً. إذاً فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلاً إلا بفضل المحمدية، رغم سعي الشيعة إلى إخراج الوحي منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الإمامة العوض من ختم الوحي، وسعي السنة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية الحرفية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعاً لثبات =

حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي النظري عند ابن تيمية الذي أنهى الأفلاطونية المحدثة، ولم يدرِ أنه معها قد أنهى الحنيفية المحدثة[٣٥]، وإلى حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي العملي عند ابن خلدون الذي أنهى الحنيفية المحدثة، ولم يدرِ أنه معها قد أنهى الأفلاطونية المحدثة[٣٦].

فإذا ساد الإنسان الطبيعة، وصار علمُه لها من وضعه شكلاً ومضموناً، وإذا ساد الإنسان الشريعة وصار عمله لها من وضعه شكلاً ومضموناً، بات الإنسان سيداً للطبيعة وللشريعة، فزال ما بعدُ الطبيعة وما بعدُ الشريعة، ولم يبق إلا أن نعلم كيف يمكن، عندئذ، أن ينفي الأول واقعية الكلي النظري ويبقي على الدين، بل وباسمه قد فعلها!؟ وكيف ينفي الثاني واقعية الكلي العملي ويبقي على الفلسفة، بل وباسمها قد فعلها!؟ كيف يكون الإنسان مشرِّع ذاته في علمه، وأجنبي التشريع في عمله؟ وكيف يكون الإنسان مشرِّع ذاته في عمله، وأجنبي التشريع في علمه؟ أم أن كلا منهما يقول بالتشريع الذاتي علماً وعملاً، ولكن الأول لم يجرؤ على الذهاب إلى الغاية، فينفي واقعية الكلي العملي؛ والثاني لم يذهب إلى الغاية فينفي واقعية الكلي النظري؟ ذلك ما نحاول البحث عن حل له في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية العربية، وفي نتائجها النظرية والعملية[٣٧].

إن النقد التيمي والخلدوني لم يحدثا عن عدم، فقد أسهمت حركة الفصل هذه في الإعداد إليهما بصورة غير مباشرة، وذلك عند سعيها إلى أطراف المعادلة الفكرية. فالأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلاً أفلاطونياً[٣٨] لم تنتهِ في تراجعها، إلى أفلاطون، بل

= الشكل وإطلاقه (الإمامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعاً لثبات المضمون وإطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الإمام والعلم اللدني): ختم العلم خروج إلى اللاتاريخية. ختم الوحي دخول إلى التاريخية.

(٣٥) ولعله كان يدري، إذ هو، في سنِّيته المتطرفة، جاعلٌ من التشريع العملي إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام النص الديني الذي انتهى بختم الوحي، باطنُه هو ظاهرُه، ومن ثم فكلُّ ما ليس فيه يعود إلى حرية التشريع الاجتهادي الإنساني.

(٣٦) ولعله كان يدري، إذ هو، في اجتماعيته المتطرفة، جاعلٌ من التشريع النظري إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام المُعطى الطبيعي أيضاً ينتهي بختم اللاإجتماع، ومن ثم فكل ما فيه من وضع الإنسان، تشريعاً نظرياً وتشريعاً عملياً.

(٣٧) وإذاً فذهابهما إلى الغاية ـ الذي سنُثبته ـ هو الجزء المسكوتُ عنه، إذا قرأنا أعمالهما قراءة سريعة، رأينا عند الأول إثبات الاسمية النظرية، وأهملنا الاسمية العملية عنده، ورأينا عند الثاني الاسمية العملية، وأهملنا الاسمية النظرية؛ وهما، كما سنرى، لا يمكن إلاّ أن يتصاحبا كما تصاحبت، من قبلهما، الواقعيتان في الفلسفات المتقدمة عليهما.

(٣٨) أعني الإشراقية، التي، في نقلتها من المشائية إل الاشراق، حاولت تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، لكنها بقيت مع ذلك أفلاطونية محدثة يغلب عليها ما تظنه أفلاطونية.

عادت إلى التعليم النظري والعملي الذي سعى أفلاطون إلى تجاوزه، أعني المثالية الفيثاغورية برمزيتها العددية وما يصاحبها من سحر وتصوف وتنجيم؛ فتوقفت حركية النظر العلمي، لأنها أصبحت مضموناً منغلقاً لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد معتقدات تستهدف الاستحواذ على السلطان الزماني باسم سلطان روحي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثة الفصلية فصلاً انجيلياً(٣٩) في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كان الانجيل سعياً إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في الانجيل الذي يعتبره الإسلام مزيفاً، والساعي إلى الزهد المنافق لمغالطة الجماهير بالشعوذة والسحر والكرامات والخوارق المزعومة؛ فتوقفت حركية العمل الروحي، لأنها أصبحت ممارسات كهنوت منغلق لا وظيفة له غير السلطان الروحي للخرافة لمساندة السلطان المادي للعسكروت المعتمد على العنف والجريمة والحرب الدائمة، أعني التحكُّم التأويلي الرمزي للباطنية، والتحكُّم التعنيفي للتتر ومن ساواهم من الأهماج.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أفلاطون، زال العمل الديني باسم العودة إلى عيسى: باطن الطبيعة الوهمي، وباطن الشريعة الخرافي، بما هما سندان لتوظيف ظاهر الأولى (أدوات السيطرة المادية)، وظاهر الثانية (أدوات السيطرة الروحية) في دولة العسكروت الأعمى، والإمام المعصوم، والأولياء الموهوبين، وجميعهم يَسْتَرِقُّ شعباً جعلوه إلى السوائم أقرب ما يكون (وهذا الأمر غلب على المشرق العربي في القرنين السادس والسابع).

كما ان الأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلاً أرسطياً(٤٠) لم تنته في تراجعها، إلى أرسطو، بل عادت إلى التعليم النظري والعملي الذي سعى أرسطو إلى تجاوزه، أعني المادية السوفسطائية بحسّيتها الطبيعية، وما يصاحبها من شروح لفظية ومعارف كلامية؛ فتوقفت حركة النظر العلمي لأنها أصبحت مضموناً منغلقاً لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد عقيدة نهائية حول العالم ملائمة للمعطيات الحسية الأولية الغُفْل، وهي مجرد سند للسلطة المادية القائمة باسم سلطان علمي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثة الفاصلة فصلاً توراتياً(٤١)، في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كانت التوراة سعياً إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في التوراة التي يعتبرها القرآن مزيفةً، والساعي إلى مغالطة الجماهير بالطقوس الخارجية والدين الشعبي، فتوقفت حركية العمل الروحي لأنها أصبحت ممارسات وثنية شعبية في الزوايا والرباطات، وهي ممارسة تسند سلطان العسكروت المادي، وتتوسط بينها وبين الشعب الذي يعامَل معاملة السوائم.

---

(٣٩) أعني «الكلام ـ التصوف» الباطني الذي غلب البعد الانجيلي من القرآن والحديث (باطن النص وباطن النفس) على البعد التوراتي منهما (ظاهر النص وظاهر السلوك والنفس).

(٤٠) أعني الرشدية، التي حاول فيها صاحبها إحياء الأرسطية بتخليصها من الأفلاطونية المحدثة.

(٤١) أعني «الكلام ـ التصوف» الظاهري الذي يمثله خصوصاً ابن عربي الحاتمي.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أرسطو، زال العمل الديني باسم العودة إلى موسى: ظاهر الطبيعية الحسّي، وظاهر الشريعة اللفظي، بما هما سندان للتوظيف نفسه في دولة العسكروت الأعمى، رغم فقدان أساس العصمة والولاية الذي استعيض عنه بالاستبلاد العام للنظر (ظاهر الطبيعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية) والعمل (ظاهر الشريعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية)، واجتماع ذلك كله في الممارسات الوثنية للطبيعة وللشريعة (وهذا الأمر غلب على المغرب العربي في القرنين السادس والسابع).

وهكذا لم يكن المآل الحاصل إلا المآل الواجب: ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثة والحنيفية هو ما كان لا بد من أن تؤول إليه حدودهما إذا رفعت إلى غاياتها، وذلك لما في حلولهما من تناقض شرحنا جوهره في ما تقدم، أعني إطلاق المضمون مع نسبية الشكل في الفلسفة، ونسبية المضمون مع إطلاق الشكل في الدين، والحلول الساعية إلى تجاوز التناقض:

١ ــ **فالإشراقية محاولة للتوحيد** بين إطلاق المضمون الفلسفي وإطلاق الشكل الديني، والنهاية هي الجمود الفلسفي والديني النخبوي![٤٢] الذي سيطر على الفلسفة في العالم الشيعي.

٢ ــ **والتصوف المتأخر محاولة للتوحيد** بين إطلاق الشكل الديني والمضمون الفلسفي، والنهاية هي الجمود الديني والفلسفي النخبوي![٤٣] الذي سيطر على التصوف في العالم الشيعي.

٣ ــ **والرشدية محاولة للتوحيد** بين نسبية الشكل الفلسفي ونسبية المضمون الديني، والنتيجة هي الجمود الفلسفي والديني الشعبي![٤٤] الذي سيطر على الفلسفة في العالم السنّي.

---

(٤٢) وهو مدلول الرصد الباطني قياساً على الرصد الظاهري عند السهروردي، إذ هو يعجب من تصديق الفلكيين المستندين إلى الرصد الحسي للظاهرات الفلكية، وعدم تصديق الروحانيين المستندين إلى الرصد الروحي للظاهرات النورانية.

(٤٣) والتصوف الباطني مثل الاشراقية، ولكن في الاتجاه المقابل: هي من العلم العقلي أو الآية العالمية إلى العلم النقلي أو الآية القرآنية أو من الفلسفة إلى الدين؛ وهو عكسها من الآية القرآنية إلى الآية العالمية: وكلاهما يعيدان العلم إلى الرصد الباطني، أو الإلهام، أو الوحي (للشريعة أو للطبيعة).

(٤٤) الخلاف بين الفلسفة والدين نسبي: فالفلسفة تختلف عن الدين بشكلها الذي يتوجه إلى الخاصة، في حين أن الدين يتوجه إلى العامة كذلك، والدين يختلف عن الفلسفة بمضمونه الذي يتوجه إلى العامة بمضمون محتاج إلى التأويل ليصبح من جنس الحقيقة التي للخاصة. ولولا نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، لما خفيت وحدة الحقيقة فيهما. وذلك هو مضمون الردود الرشدية على المتكلمين الذين يُضرون بالفلسفة والدين، =

٤ ـــ والكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، والنتيجة الجمود الديني والفلسفي الشعبي![٤٥] الذي سيطر على التصوف في العالم السني.

لذلك التقت الصفوية الأولى (اخوان الصفاء)، والصفوية الثانية (الاشراقية)، والتصوف الباطني المتأخر؛ والتقت المشائية الأولى، والمشائية الثانية (الرشدية)، والكلام الظاهري المتأخر في فلسفة ودين محنَّطين، أَنْهَيَا العقل والنقل، بإخراجِهما من التاريخ وتحويلِهما إلى ألعاب رمزية للسيطرة الروحية، إمَّا بادعاء العلم بباطن الطبيعة والشريعة، أو بظاهرهما: وبذلك لم يبقَ من العلم إلاّ ما حصل، ومن الدين إلاّ ما وصل؛ انتهت التجارب العلمية والروحية، وأصبح كل شيء مادة للمَضْغ، وإعادة المضغ لا غير.

ولا يغرّنّك ما في الرشدية من مظاهر العقلانية الأرسطية، وما في الاشراقية من مظاهر العقلانية الأفلاطونية، إذ ما فيهما ليس أرسطياً ولا أفلاطونياً؛ بل هو البلوغ بنَسَقي أفلاطون وأرسطو إلى غاياتهما المُبْرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للعقل العلمي، بحكم المنزلة الواقعية للكلي الطبيعي. لذلك فهما دون أرسطو وأفلاطون، إن قِسناهما بالنتائج العلمية لعملهما الفلسفي، وفوقهما إن قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز أفلاطون وأرسطو، عند إبرازهما النتائج القصوى لجدل الأول، وميتافيزيقا الثاني. ولا يغُرَنَّك كذلك ما تراه في الكلام والتصوف الظاهريّين من مظاهر الروحانية التوراتية، وما تراه في الكلام والتصوف الباطنيَيْن من مظاهر الروحانية الانجيلية، إذ ما فيهما ليس توراتياً ولا إنجيلياً؛ بل هو البلوغ بنَسَقَي موسى وعيسى إلى غاياتهما المُبْرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للروح الديني بحكم المنزلة الواقعية للكلي الشريعي. لذلك فهما دون عيسى وموسى إذا قسناهما بالنتائج الدينية لعملهما الديني، وفوقهما إذا قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز موسى وعيسى، عند إبرازهما النتائج القصوى لألواح الأول، ولسلوك الثاني. ولعل ما حصل في الفلسفة، وما حصل في الدين عند الفصل، في اللحظة التي هي حبلى بالنقد النظري لمنزلة الكلي النظري، وبالنقد العملي لمنزلة الكلي العملي، أعني بفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن خلدون، هو عينُه مدلول تحريف الفلسفة الحنيفة (إن صحّ التعبير) والدين الحنيف؛ وهو تحريف ليس له الاّ مدلول واحد هو واقعية الكلي الطبيعي، أو تحول العلم التاريخي إلى لاتاريخي ومن ثم إلى

= لعدم بلوغهم طريقة الخاصة (الشكل الفلسفي)، ولعدم احترامهم مضمون العامة (المضمون الديني غير المُؤَوَّل): تلك جريمتهم بحسب رأيه.

(٤٥) والكلام الظاهري مثل الرشدية، ولكن في الاتجاه المقابل: فهذه من الفلسفة إلى الدين، وهو من الدين إلى الفلسفة، هي من الطبيعة إلى الشريعة، وهو من الشريعة إلى الطبيعة، وكلاهما يُعيدان الوحي إلى الرصد الخارجي أو الادراك الحسي (للطبيعة أو للشريعة).

ميتافيزيقا خارج الزمان تُشَرِّع للمعرفة الزمانية، وتحول العمل التاريخي إلى لاتاريخي، ومن ثم إلى ميتاتاريخ خارج الزمان، يُشَرِّع للعمل الزماني. وإذا صار الثاني كنيسة، أعني مؤسسة مجسمة لهذا التعالي على الزمان، فإن هدفَ الفلاسفة كان دائماً إرساء مؤسسة من جنسها للغرض نفسه. وقد تعينت هذه المؤسسة الفلسفية في أمرين هما:

١ ـ الكلي النظري الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم النظري والوُجُودي (المطابق بين النظريات والطبائع الذاتية للأشياء).

٢ ـ الكلي العملي الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم العملي والأكسيولوجي (المطابقة بين القيم والشرائع الذاتية للأشياء).

وإذا كانت المطابقة الأولى تبدو غير أكسيولوجية، للظن أن مفهوم الوجود يتعلق بالكائن بما هو كائن لا بما هو واجب، فإن شروط المطابقة تعني أن ما هو كائن يَنْقَد إلى ما هو كائن بحق، وإلى ما هو بادٍ وكأنّه كائن؛ ومن ثم فالكائن بحق مفهوم معياري من الكائن؛ إنه مفهوم أكسيولوجي للوجود: إنه ما لا يهمله العلمُ الواقعي بوصفه ما منه تتكون الصفات المقوِّمة، بخلاف ما يُهمله، بوصفه ما لا ضرر في عدم اعتباره. وهو ما يجعل التجريد من أجل العلم ليس مجرد وسيلة؛ بل هو عينه معيار الفصل بين الوجود الحق والوجود الزيف. لذلك عُدَّ المنطق علماً معيارياً قيمتاه هما الصدق والكذب، وليس علماً وصفياً تُحكِّمه مقدارُ أدائه وظيفته. ولذلك أيضاً سرعان ما انقلب هذا العلم المزعوم إلى ميتافيزيقا العلم القبلي الذي لا يجعل من فرضيات العقل فرضياتٍ اجرائيةً، بل يصيّرها عين قوانين الوجود. وقياساً عليه، صار التاريخ، بحكم معيارية علم العمل، أخلاقاً، كما صار المنهج النظري منطقاً معيارياً. علم النظر صار منطقاً معيارياً، فميتافيزيقا؛ وعلم العمل صار تاريخاً معيارياً، أو أخلاقاً، فميتاتاريخ. ولسنا نعني أن ذلك خير أو شر أو مرغوب فيه أو مرفوض؛ بل نكتفي بوصف ما حصل، علماً بأن ذلك مما لا غنى للإنسان عنه: إذ لو لم يصر العلم النظري معيارياً، ولم يصر العلم العملي معيارياً، لصار النظر والعمل فاقِدي القرار، ولانتهينا إلى السيلان الأبدي علماً وعملاً. ولكن شتان ما بين الحاجة إلى الاستقرار والاستغناء عن الحركة الذي آل إليه هذا الاستقرار الفاقد وظيفته، ظناً أن الكلي النظري والكلي الواقعي ليس وَضْعياً، بل هو طبْعيّ!

تلك هي الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية التي ستكون موضوعاً للنقد الاسمي عند ابن تيمية وابن خلدون. وكونها تمثل وضعية شديدة الأهمية في تاريخ الفكر العربي خاصة، والإنساني عامة، سنخصص لها **القسم الأول** بكامله سعياً إلى فهم الشروط المعدة للنقد الفلسفي، واستخلاصاً للنتائج الفلسفية النظرية (الخصائص الإبستمولوجية) والعملية (الخصائص الأكسيولوجية)، وللتّشاجُن بين البعدين، حتى نتمكن من إدراك طبيعة العمل

الفلسفي الذي ننسبه إلى فيلسوفَينا، بما هما غاية ما قبل الغفوة وبداية ما بعدها: **إذ لا سبيل إلى إنكار أن النهضة العربية المعاصرة بهما بدأت، وإليهما تعود، سواء في بُعدها العقلي الفلسفي، أو النقلي الديني؛ بل إن الفكر الأصلاني والفكر العلماني ليس لهما من أساس أهلي إلا في محاولتهما الإصلاحية.**

أما **القسم الثاني** فيتعلق، بالاسمية السالبة نظرياً وعملياً، أو بدحض الواقعية، وذلك في علميْ النظر، أعني الرياضيات والمنطق، وعلميْ العمل، أعني السياسيات والتاريخ.

وأما **القسم الثالث**، فيتعلق بالاسمية الموجبة، أو بفك الارتباط بين العلم النظري والوجودي، وبين العلم العملي والأكسيولوجي، ختماً للدراسة بالأكسيولوجيا البديل، في الفلسفة الاسمية؛ وتلك هي الغاية من الرسالة كلها: **كيف تمت الاستعاضة من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الواقعية، بالطبيعة والتاريخ في الاسمية؟ أو كيف انتقل الإنسان من عبادة الطبيعة والشريعة إلى السيادة عليهما؟ ذلك هو الدور الذي ننسبه إلى المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني، تصوراً على الأقل، إن لم يكن إنجازاً.**

القسم الأوّل

الوضعيّة الفلسفيّة والإبستمولوجيّة

الفصل الأول

منازل الكلي ومنطقها: أو كيف أصبحت الاسمية النظرية والعلمية غاية الفلسفة العربية

أولاً: حركية الوصل والفصل ومنطقها

لقد حكمت حركية الوصل والفصل، في الفكر الفلسفي (الأفلاطونية المحدثة) وفي الفكر الديني (الحنيفية المحدثة) العربيين، بما هما متقابلان ومتشاجنان، عواملُ كان الوسيط بين حديهما الموصولين أو المفصولين دائماً القسيم والخصيم المقابل. فالوصل والفصل في الفكر الفلسفي صدرا عن دوافع مستمَدة من علوم النقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الديني، أعني الكلام والتصوف، والوصل والفصل في الفكر الديني صدرا عن دوافع مستمَدة من علوم العقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الفلسفي، أعني المشائية والصفوية. فصارت الأفلاطونية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم العقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيها الطبيعي وما بعده) والعملية (التاريخ والسياسات وموضوعيهما الشريعي وما بعده)[1]، البعد السالب من الحنيفية المحدثة، كون حضورها فيها حضوراً اعتراضياً. وصارت الحنيفية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم النقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيهما الطبيعي وما بعده)[2]

---

(١) قد يعجب المرء من نسبة الموضوع الشريعي وما بعده وعلميهما الى العلوم العقلية، وسرّ العجب هو التسمية. لكن عنوان أحد كتب أفلاطون هو الذي يساعدنا على هذا الاستعمال. فكتاب **النواميس** يمكن أن يُنقل الى العربية بعنوان «كتاب الشرائع»: والقصد هو نظرية المجتمع والدولة بما هما مؤسستان من وضع العقل الانساني بالاستناد الى علمه بالطبيعة الانسانية وظروف الاجتماع والعمران. واذاً، فبالاضافة الى الشرائع المنزلة ـ وهي أيضاً وضعية بمعنى كونها من وضع الشارع ـ لا بد من الحديث عن الشرائع الموضوعة وضعاً انسانياً بالاستناد الى الفلسفة العملية.

(٢) العجب نفسه يصدر عن نسبة الموضوع الطبيعي ومابعده وعلميهما الى العلوم النقلية. وسر العجب الآن ليس تسمية الموضوع، بل تسمية العلم. فكيف للنقل أن يتعلق بالطبيعي وما بعده وبعلميهما؟ وهنا لا بد من =

والعملية (التاريخ والسياسيات وموضوعيهما الشريعي وما بعده)، البعد السالب من الأفلاطونية المحدثة، للعلة نفسها. ولولا هذين الحضورين بالسلب لكل منهما في قسيمه الذي هو خصيمه، لاستحال علينا فهم الحركية التي تحكّمت في إيقاع التاريخ الفكري للفلسفة العربية بفرعيها الافلاطوني المحدَث والحنيفي المحدَث(٣).

ويعني هذا الدور المتبادل لكل منهما في مقابله أن محرك الوصل والفصل في الفكر الفلسفي هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر من تجربته الإبستمولوجية التي حصّلها عند تعقيل علوم النقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الفلسفي تجاوزها بسهولة كونها جديةً ودافعةً الى التساؤل الفلسفي حول ما بعد العلوم العقلية؛ وأن محرك الوصل والفصل في الفكر الديني هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر الفلسفي من تجربته الإبستمولوجية التي حصّلها عند تنقيل علوم العقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الديني تجاوزها بسهولة كونها جديةً ودافعةً الى التساؤل الديني حول ما بعد العلوم النقلية. واذاً فالصدام الحقيقي الذي نشهده بين الفكر الديني بممثّليه الكلامي والصوفي في مرحلتي الوصل والفصل، والفكر الفلسفي بممثّليه المشائي والصفوي في المرحلتين نفسيهما، ليس الا صداماً بين ما بعد العلوم النقلية وما بعد العلوم العقلية، في مجالَي النظر والعمل، بوصف هذين المابعدين المتصادمين سَعَيا الى تحديدٍ لمنزلة الكلي النظري والعملي يكون ملائماً لهذين التساؤلين في المابعد الديني، بحكم اعتراضات المابعد الفلسفي، وفي المابعد الفلسفي بحكم اعتراضات المابعد الديني(٤).

= الاشارة الى أهمية البحوث المنطقية والرياضية في العلوم المساعدة للعلوم النقلية، أعني في العلوم المساعدة على «الدخول» الى المدونة الدينية، و «العلوم المساعدة» على «الخروج» منها: ففهم النص يقتضي علوم اللسان دالاً ومدلولاً. ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات في الدخول الى المدونة. والاستفادة منهما في الفقه تقتضي أصول الفقه والفرائض، ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات للخروج من المدونة بالفائدة الفقهية. أما الموضوعان الطبيعي ومابعده، بما هما موضوعا رياضيات ومنطق، فإن دور الاستدلال المنطقي والبنية الرياضية في نظرية الوجود والعالم القرآنية غنيٌّ عن كل تدليل. لذلك فإن الكلام والتصوف، بما هما مابعد العلوم النقلية، يتضمنان نظرية في الطبيعة ومابعدها ذات بنية منطقية رياضية حتماً، وهي نظرية في صدام مع النظرية الفلسفية التي يستند اليها مابعد العلوم العقلية الفلسفي.

(٣) وهذا الإيقاع الناتج من التحاضُر بين الفرعين، بما هو محكوم بمنزلة الكلي، هو الموضوع الأول لبحثنا. لذلك كان منطق منازل الكلي هو عينه منطق هذا الايقاع، ومن ثم فهو منطق تاريخ الفكر العربي بفرعيه، بما هو ذاهب من الواقعية المفارقة والمحايثة طبعاً ووضعاً، الى نفيها طبعاً ووضعاً كذلك، في المدرسة الاسمية التي يمثّلهما إصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، وإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون.

(٤) لذلك كانت أهم علامة على هذا الحضور المتبادل في المقابل التلاؤم والتناهم بين المنتسبين الى الفكر الفلسفي أو الفكر الديني. فالأشاعرة يتهمون المعتزلة بالانتساب الى الفلسفة، وابن رشد يتهم الفلاسفة المتقدمين عليه بالانتساب الى الكلام. وهذا التلاؤم ليس مجرد محاجّات جدلية عند احتدام التنافس، بل هو دليل عميق على هذا التحاضر الذي أشرنا إليه، والذي بالاستناد الى أهم عناصره، يمكننا أن نؤرخ لمنزلة الكلي في الفلسفة =

وفعلاً فالوصل المشائي الذي حققه الفارابي قد كان بدافع كلامي ومستنداً الى منزلة كلامية للكلي هي المنزلة الاعتزالية البهشمية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود المثالي وبما هو الوجود بالقوة مع ميل الى هذا الأخير. والوصل الصفوي الذي تحقق في **الرسائل** قد كان بدافع صوفي ومستنداً الى منزلة صوفية للكلي هي المنزلة الاعتزالية الأشعرية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود بالقوة وبما هو الوجود المثالي مع ميل الى هذا الأخير.

كما إن الفصل الرشدي قد كان بدافع كلامي علّته التخلص من الحل المشائي المنقوص بحكم اعتراضات **تهافت الفلاسفة** وذا أساس ظاهري قرّبه من المنزلة الأرسطية مع الإبقاء على علّية ربوبية تتجاوز مجرد السببية الغائية الى السببية الفاعلية. وإن الفصل الإشراقي قد كان بدافع كلامي علته التخلص من الحل الصفوي المنقوص بحكم اعتراضات **مشكاة الأنوار** وذا أساس باطني قرّبه من المنزلة الافلاطونية مع الإبقاء على علّية ربوبية تتجاوز مجرد صنع المثيل الى خلق المثال.

إن الوصل والفصل الفلسفيين بتوسط الكلام والتصوف، يبدوان وكأنهما سعي إلى إيجاد الفلسفة الملائمة لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم النقل وإبستمولوجية علوم العقل، مما يُصيِّر الفلسفةَ العربيةَ، في بعدها الافلاطوني المحدث بفرعيه وبمرحلتي كل منهما، ما بعدَ علمٍ وما بعدَ عمَلٍ تَقارَبَ فيهما العقلُ والنقلُ إلى درجة تجعل النقلَ الوضعي يكاد يصبح عقلاً طَبْعِياً، والعقلَ الطبعيَ يكاد يصبح نقلاً وضعياً. لذلك فإن هذه العملياتِ الوصليّة والفصليّة، في الفكر الفلسفي بدوافع مستمدة من الفكر الديني للملاءمة بين الإبستمولوجيتين (إبستمولوجية العلوم النقلية الوضعية والعقلية الطبعية) قد وازتها العملياتِ نفسها في الفكر الديني، بدوافع مستمدة من الفكر الفلسفي، للغاية نفسها. **وهو ما ولد ظاهرةً غريبة جعلت الفكرَ الديني متفلسفاً أكثر من الفكر الفلسفي، والفكرَ الفلسفي متديناً أكثر من الفكر الديني!**

وفعلاً فالوصلُ الكلامي الأول كان بدافعِ أرسطي ومستنداً الى منزلة مشائية هي المنزلة الأرسطية المعدَّلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود مثالي وبما هو وجود بالقوة، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلّل تأويلَ الحل البهشمي تأويلاً افلاطونياً أحياناً، وأرسطياً أخرى. والوصل الصوفي الأول كان بدافعِ افلاطوني ومستنداً الى منزلة أفلاطونية هي المنزلة الافلاطونية المعدَّلة للتوسط بين الكليِ بما هو وجود بالقوة وبما هو وجود مثالي، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلّل تأويلَ الحل الصوفي تأويلاً أرسطياً أحياناً (الترقّي من الجسداني الى

=العربية، فنضع هذه المقدمات التي اتخذت شكل الفرضيات والحدود التمهيدية، كون البرهان عليها بالاستقراء التاريخي يخرج عن إطار هذه الرسالة ويتعدى هدفها الرئيسي: تحديد الاصلاح التيمي والخلدوني.

الروحاني)، وأفلاطونياً أخرى (التجلي من الروحاني الى الجسداني) في التصوف المتأخر خاصة.

وبيّن أن الفصل الكلامي الثاني كان بدافع مشائي وعلّته التخلُّص من الحل الكلامي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات **إحياء علوم الدين**، وذا أساس باطني (مقابل للفصل الرشدي)، قرّبَه من المنزلة الأفلاطونية، كما هو بيّن في الرّازية[٥]، وأن الفصل الصوفي الثاني كان بدافع صفوي وعلّته التخلُّصُ من الحل الصوفي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات **فضائح الباطنية**، وذا أساس ظاهري (مقابل للفصل الإشراقي) قرّبه من المنزلة الأرسطية، كما هو بيّن في الأكبرية[٦].

إن الوصل والفصل الدينيّين، بتوسط المشائية والصفوية، يبدوان وكأنهما سعي الى إيجاد الدين الملائم لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم العقل وإبستمولوجية

---

(٥) «ذكر الإمام فخر الدين الرازي أن المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي، لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالّة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلي وبعضهم بعدي، وبعضهم معي في الزمان. واذا لم تلحق الكلية صورة الانسان التي في النفس، فهي إنما تلحق الانسان في الخارج. فالانسان العيني مشترك لا الذهني. وتسمية صورته التي في النفس كليةً مجازٌ يكون المعلوم بها ـ وهو مطلق الانسان لا الانسان العيني ـ كلياً. فالانسان مجرد في الخارج عن المادة وعلائقها. ثم قال: وهذا هو التحقيق. وهو صريح في صحة القول بالمثل». انظر: **المثل العقلية الافلاطونية**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧؟])، الوجه الرابع من البحث الثاني، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٦) كيف يمكن أن نعتبر منزلة الكلي الأكبرية قريبة من الأرسطية؟ لا نعجب من ذلك الاّ عندما نربط بين هذا القول وما هو معروف من التقابل بينه وبين ابن رشد. ولكن اذا حصرنا ما بينهما من تقابل في المسألة المتعلقة بالطريق الى المعرفة وليس في نظرية الوجود، تبيّن أن وحدة الوجود الأكبرية وحدة وجود تجعل العالم المادي عَيْنَ الوجود الالهي. وما العالم العقلي إلاّ الثابت في العدم، وهو اذاً قد اكتفى بالترجمة الصوفية لنظرية الوجود الأرسطية. فالإله الغاية طابقَ العالَمَ الساعيَ اليه، فأصبح الوجودُ العالمي عَيْنَ الذات الالهية. وطبعاً، فإن المقابلة بين أرسطو وأفلاطون هي بدورها في حاجة الى تعديل، وهو ما حاولناه في المقدمة العامة، مؤيدين هذا التعديل بالقراءات الأفلاطونية المحدثة في مراحلها الأربع التي يعسر أن نعتبرها ضالة: الهلنستية، والعربية واللاتينية وآخرها الجرمانية. ألم يقل أفلاطون، في السوفسطائي:

Sophiste, 248e-249a, «Eh quoi, par Zeus! Nous laisserons-nous convaicre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect il reste là, planté, sans pouvoir bouger?»

وقد جعل الموجود، بما ضمنه إياه ـ الحياة والنفس والعقل ـ عَيْنَ وحدة الوجود. وعرض هنري كوربان، في كتابه **الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي**، طبيعة العلاقة بين ابن رشد وابن عربي، ملمحاً الى خلافهما المنهجي، انظر: Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Flammarion, [1958]), pp. 33 et suivantes.

علوم النقل؛ مما يُصيِّر الفلسفةَ العربيةَ، في بعده الحنيفي المحدث بفرعيه وبمرحلتي كل منهما، ما بعدَ عملٍ وما بعدَ علم تَقارَبَ فيهما العقلُ والنقلُ الى درجة جعلت العقلَ الطبيعيَ يكاد يصبح نقلاً وضعياً، والنقلَ الوضعيَ يكاد يصبح عقلاً طبعياً. لذلك أدّت هذه الموازاة بين اتجاه الأفلاطونية المحدثة نحو الحنيفية المحدثة، واتجاه الحنيفية المحدثة نحو الافلاطونية المحدثة الى تقاطُع مساريهما بالصورة التي وصفنا، في الفصل الأخير من المقدِّمة، تقاطعاً كوَّن المخمَّسَين «الرشدي ـ الكلامي» «والاشراقي ـ الصوفي» وما بينهما من تَناظُر معكوس. لذلك، لا عجب، إذا رأينا أن المنزلة الاعتزالية للكلي قابلة للتوحيد مع الوجود بالقوة الأرسطي، ولكن ليس في المادة الأولى، بل في العقل الالهي بما هو حالُ العالَمية، وهو ما حدث في المشائية الأولى والكلام الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود بالقوة الأرسطي، وهو ما حدث في المشائية الثانية أو الرشدية الساعية الى تخليص الأرسطية مما شابها من أفلاطونية. ولا عجب كذلك اذا كانت المنزلة الأشعرية للكلي قابلة للتوحيد مع الوجود المثالي الأفلاطوني، ولكن ليس في عالم المُثل، بل في الصفاتِ الالهية الموجِبة، وهو ما حدث في الصفوية الأولى والتصوف الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود المثالي الافلاطوني، وهو ما حدث في الصفوية الثانية أو الإشراقية الساعية الى تخليص الافلاطونية مما شابها من أرسطية.

فاذا كان بعض المتكلمين ينسب الأساس الذي يستند إليه بعضُهم الآخر الى الفلسفة، وكان بعض الفلاسفة ينسب الأساس الذي يستند اليه بعضُهم الآخر الى الكلام، وبصورة أدق اذا صحّت تهمةُ الأشاعرة للمعتزلة، وتهمة الرشديين للمشائية، فمعنى ذلك أن المنزلة التي حددها الاعتزال للكلي قابلة للتأويلين (الوجود المثالي والوجود بالقوة)، بحسب المسافة الفاصلة بين المنزلة الأشعرية وبينها في الحالة الأولى، وبين المنزلة الأرسطية وبينها في الحالة الثانية، بحيث إنها غير أرسطية لقربها من الافلاطونية، وغير أشعرية لقربها من الأرسطية. ولكن لِمَ لَمْ يتّهم الأشاعرةُ المعتزلة بالأفلاطونية؟ أليست الذوات الممكنة، بما هي أشياء رغم عدمها، من جنسٍ أقرب الى الوجود المثالي منها الى الوجود بالقوة؟ لا يمكن أن نفهم التركيز الأشعري على تأويل المنزلة الاعتزالية للكلي تأويلاً أرسطياً الاّ بالانتباه الى أن ما اهتموا به في هذه الذوات ليس العَدَم الذي لها، بل القِدَم الذي وُصِفَتْ به. وبصورة أدق، فإن الجمع بين العَدَم والقِدَم، في هذه الذوات، هو الذي رَجَّح كفةَ التأويل الأرسطي، حتى وإن لم تُوضَع مادة حاملة للذوات الممكنة. ولو مال التأويلُ الى الحل الأفلاطوني، لأصبحت نظريةُ الذوات الممكنةِ، بما هي عدوم قديمة، منتفيةَ الذوات ومستمدةً للقِدَم من الصفات الموجبة للذات الالهية، مما يُصيِّرها من جنس النظرية الأشعرية، حيث يتم التركيز على عَدَم الذوات، وليس على قِدَمِها، فتكون، بما هي متعلقات الفعل الالهي، قائمةً به، عند فعله لها بما هو خلق مستمر. وهذا عينُه التأويل الصوفي للذوات العدُوم في مرحلة الفصل الفلسفي والديني.

لذلك نلاحظ عودةً الى المنزلة البهشمية للكلي، ولكن بتأويلٍ أفلاطوني، وليس أرسطياً للذوات الممكنات؛ فصارت شيئيةُ المعدوم ثباتَ الأعيان في العدم (ابن عربي)، وأصبح بالإمكان الانتقال من وحدة الشهود في التصوف الأول، الى وحدة الوجود في التصوف الثاني. وفي حالة هذا التأويل كان الإشراق سيكون فوق التصوف الثاني مثاليةً، كونه ليس الاّ مجرد تأويل أفلاطوني للمنزلة الاعتزالية البهشمية متجاوزاً بذلك التصوف المتأخر. وبذلك تتوالى مراتب المنازل التي حددتها الفلسفة العربية ببعدها الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث، بالصورة التالية من الأفلاطونية الى الأرسطية، ومن الأشعرية الى البهشمية(٧):

١ ــ **الإشراقية**: أفلاطونية + أشعرية(٨).

٢ ــ **التصوف الثاني**: بهشمية + أرسطية(٩).

٣ ــ **الكلام الثاني**: أشعرية + افلاطونية(١٠).

٤ ــ **الرشدية**: أرسطية + بهشمية(١١).

---

(٧) المراوحة بين الأفلاطونية والأرسطية وبين البهشمية والأشعرية، ومحاولة التخلص من الحدّين المتراوَح بينهما ـ أعني منازل الكلي الأفلاطونية والأرسطية والبهشمية والأشعرية ـ في مرحلة الفصل، علّتُها السعي الى تخليص هذه المنازل مما عَلِق بها من مقابلاتها: لذلك اعتبرنا هذه المرحلة مُعِدَّة وضعية معرفية أعادت الفكر الفلسفي الى التساؤل الجذري حول منزلة الكلي، للخروج من هذه الحلول، وتقديم حلّين جديدين أطلقنا على أولهما اسم الاسمية النظرية (عند ابن تيمية)، وعلى ثانيهما اسم الاسمية العملية (عند ابن خلدون).

(٨) ما هي دلالة هذا الجمع؟ فالمعلوم أن السهروردي ينفي تقدُّم الماهية على الوجود ويعتبرها مثلَه معلولةً للمبدع. والمعلوم أنه يرى أن للموجودات أرباباً نورية هي مُثُلها العقلية. وبيِّن أن هذا أفلاطوني، وذاك أشعري، وأن الجمع بينهما هو الذي جعل صاحبَ كتاب **المُثل العقلية** المجهول يعتبره قد أثبتَ نظريةً في المُثل تلائم آراءَ نُفاتِها أكثر مما تلائم آراء مثبتيها. انظر: **المثل العقلية الأفلاطونية**، ص ١٥.

ولكن من وجهة نظر الفلسفة العربية، وبصرف النظر عن صحة إدراك السهروردي النظريات الأفلاطونية كما يتصورها صاحب كتاب **المُثل العقلية**، يبقى هذا الجمع بين الحلّين توحيداً بين عالم المُثل والذات الربوبية، ومن ثم تجاوزاً للواقعية الساكنة الى المثالية الربوبية حيث يكون الكلي في وضعية الذات الالهية التي تتجوهر بالتعين الوجودي بما هو إشراق أو إدراك ذاتي.

(٩) ما هي دلالة هذا الجمع؟ أعني الجمع بين شيئية المعدوم والوجود بالقوة؟ فالأولى قوة، هي المعلومية القائمة بحال العالِمية الالهية، والثانية قوة، هي المفعولية القائمة بضرب الوجود بالفعل المادي، والجمع بينهما يعني وحدة الوجود الالهي العالمي، وذلك هو بالذات معنى التصوف الأكبري: الأعيان الثابتة والوجود المتجلي، بما كان ذلك عَيْنَ الوجود الالهي.

(١٠) ما رأيناه نفسه في الهامش رقم (٨)، ولكن بمعنى مقابل، وذلك لتقدم التركيز على الغاية المقابلة للغاية في الإشراقية. اذ هنا نبدأ بالأشعرية لننتهي الى الأفلاطونية، ومن ثم نفهم المقصود بكون الكلي هنا هو في وضعية الموضوع الالهي الذي يتذوت بالتفعل المثالي. اذ إن نفي الماهيات التي على العدم (الأشعرية) أُضيف الى إثبات الماهيات التي على الوجود، فصار الاله عالمَ المُثل، وليس كما هو الشأن في الإشراقية، عالمُ المُثل صار إلهاً.

(١١) ما رأيناه نفسه في الهامش رقم (٩)، ولكن بمعنى مقابل، وذلك للتعاكس في البداية والغاية. ومعنى ذلك أن القوة الصورية (البهشمية) أُوِّلت على أنها قوة مادية (أرسطو)، خلافاً للتصوف.

إن التشابك بين المنزلتين الكلاميتين والمنزلتين الفلسفيتين، بما كانت الأُولَيَان حدَّين للحنيفية المحدَثة، والثانيتان حدَّين للافلاطونية المحدَثة، يولِّد، بحسب الترتيب، مدرستَي الفصل الفلسفي بفرعَيه (الرشدية والإشراقية)، ومدرستَي الفصل الديني بفرعَيه (الكلام الثاني والتصوف الثاني). وبذلك صارت كلتا الجديلتين متضمنةً للحدود الأربعة كما يلي: **الرشدية + الكلام الثاني** = أرسطية + بهشمية + أشعرية + أفلاطونية. **والإشراقية + التصوف الثاني** = أفلاطونية + أشعرية + بهشمية + أرسطية. وبذلك أيضاً نفهم التناظر المعكوس بينهما: إذ إن الجديلة الثانية تتضمن المنازل نفسها للجديلة الأولى في الترتيب العكسي، كما إن كلاً منهما تتضمن قسيمتَها وخصيمتَها تضمناً لا يُغني عن وجودها كمقابل لها، والعلَّة هي قابلية المنازل الأربع للتأويل الذاتي الذاهب من الذات الى تجوهرها في الجوهر العالمي، والتأويل الموضوعي الذاهب من الموضوع الى تفعّله في الذات الالهية.

ولا عجب في حصول هذا الالتفاف بين فرعي الافلاطونية المحدثة وفرعي الحنيفية المحدثة، لأن الأولى قبل أن تُصبح أهليةً ـ أعني قبل تنقيل علوم العقل ـ وُجِدت بالسلب في الثانية، عند تعقيل علوم النقل: في شكل حنيفية محدثة (بفرعيها) مستمَدَّةٍ من ضرورةِ وضع النسق التأسيسي كشرط لفهم المدوَّنة الاسلامية (القرآن والحديث)، وبناء علوم النقل الأدوات والغايات إيجاباً، ونفي ما ينافيها من علوم العقل الأدوات والغايات سلباً. وهو ما جعل الكلامَ والتصوّفَ الأولَين ـ رغم كونهما تابعين للمدونة الاسلامية، بل ولخاصيتهما تلك ـ يمثِّلان تحديداً منزلةً للكلي قابلةٍ للتأويل الأفلاطوني المحدث تأويلاً يصل بين الصيغة الدينية لهذه المنزلة والصيغة الفلسفية، وصلاً أبديَّ التنافُر، ومُعِدًّا للفصل الذي حصل من المنطلق الفلسفي، ومن المنطلق الديني، بعد الانفجار (ابن سينا والغزالي)، في اتجاه حدَّي الافلاطونية المحدثة (الإشراقية في اتجاه الافلاطونية والرشدية في اتجاه الأرسطية)، وفي اتجاه حدَّي الحنيفية المحدثة (الصوفية في اتجاه الانجيلية، والكلامية في اتجاه التوراتية). وهذا التفاصل هو الذي يَسَّر اللقاء بين البعد الافلاطوني والبعد الانجيلي، بما هما الغالبان على المخمَّس الاشراقي الصوفي، والبعد الأرسطي والبعد التوراتي، بما هما الغالبان على المخمَّس الرشدي الكلامي.

ثانياً: العلاقة بين أنساق المرجعيتين:

الافلاطونية والحنيفية المحدثتين

بيّن أن المشائية والصفوية تعودان، من حيث أساس نظرياتهما، أعني من حيث المنزلة التي تحددانها للكلي، الى الاعتزال المائل الى التشيع (البهشمية)، والاعتزال المائل الى التسنن (الأشعرية)، بما هما مابعد العلوم النقلية المعتدل، وذلك لأن الكلام الظاهري والكلام الباطني ـ بفعل عدم الفصل بين الموقف الناظر والموقف العامل، والالتزام المباشر بالفعل الديني بما هو

سياسة مسانَدة، أو سياسة معارَضة للدولة ـ كانا دون قسميهما تَخَلُّقاً علمياً، فلم يُصبح لهما كلامٌ وتصوُّف غيرُ مباشرين للفعل السياسي الاّ في العهد الثاني من الفلسفة العربية، أعني في عهد الفصل: أي بعد اكتمال فرعَي الحنيفية المحدثة الوصليّين، وفرعَي الافلاطونية المحدثة الوصليّين (القرن السادس وما بعده).

وما إن اكتملت الافلاطونية المحدثة العربية الوصلية وُجُوداً (المشائية والصفوية في القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد) فصارت، بما نُقل من علوم عقلية وتوابع مؤسِّسة لها (الفلسفة) ومتأسِّسة عليها (السياسة والسحر والسيمياء)، واقعاً فكرياً، له ما للمدوّنة الاسلامية وأنساقِها الكلامية والصوفية من حضور فعلي وفعالية إيجابية، حتى أصبح هذا الرافدُ يفعل فعلاً مباشراً ومن دون توسُّط النُّخَبات الأجنبية التي لم تُسْلِم، كونه قد غدا جزءاً من ثقافة النخبة الاسلامية التي يُمثِّلُها خاصةً، أصحابُ الكلامَين المعتدِلَين وتصوُّفِهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه، والاعتزال الأشعري وتصوفه. وبهذه الصورة أصبحت المدوّنة الفلسفية، بتوسط الافلاطونية المحدثة العربية والعلوم العقلية وتوابعهما المذهبية والتطبيقية، من الموضوعات الأساسية التي يباشرها علماء الأصول الدينية، كونها حاضرةً في أنساقهم، حضوراً سالباً في شكل تَلاؤم وتناهم بين المدارس الكلامية، وحضوراً موجباً في شكل استفادةٍ من العلوم الأدوات المشتركة، وكونها كذلك حاضرةً، قُبالتَهم، في الافلاطونية المحدَثة العربية المنافسة للحنيفية المحدَثة العربية، منافَسةً جعلتها تدَّعي أنها مابعد تأسيسيّ بديل من المابعد التأسيسيّ الديني في مجالي النظر والعمل.

وقد تمحور «اللقاء ـ الصدام» بين الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتين، حول حلَّين تُتَّهم المشائية بكونها استمدّتهما من الكلام الاعتزالي، ويُتَّهم الكلام الاعتزالي بكونه استمدَّهما من الفلسفة، وأعني **دليلَ الوجود الالهي المستند الى المقابلة بين الواجب والممكن**(١٢) ونتيجته المباشرة المتمثلة في **الفصل بين الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود المعلول، وعدم الفصل بينهما بالنسبة الى الموجود غير المعلول**، أي إن الواجبَ ماهيتُه تقتضي وجودَه، والممكنَ ماهيتُه لا تقتضي وجودَه(١٣)، وهو ما يضعنا أمام ثبوت الماهيات المعدومة

---

(١٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ١٩٦ ـ ٢٠٢.

(١٣) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية**، نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي (مصر: مطبعة السعادة، [د. ت.])، الإلهيات، المقالة الثالثة: «الأمر الرابع في واجب الوجود»، ص ١٣٩. «(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيته وماهيته. اذ قد سبق أن الماهية غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلول لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره. واذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلّق بغيره اذ لا يكون الا معه. وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً =

(مسألة شيئية المعدوم)، وأمام الوجوب بالغير أو النقلة من الإمكان الى الحصول(١٤). وذانك المفهومان يُعتبران من المفهومات المتناقضة التي انطلقت منها مرحلة الفصل(١٥). فكيف ذلك؟ وما هي الضرورة المنطقية لوضع هذين المفهومين، اللذين سيساعداننا على فهم بنية منازل الكلي في الفلسفة العربية؟ ولمَ تُتَّهم المشائية بأخذهما عن الكلام الاعتزالي، ويُتَّهمُ الكلام الاعتزالي بأخذهما عن الفلسفة؟

إن العلة في ما آل اليه دليلُ الوجود الالهي المستنِد الى جهتَي الوجوب والإمكان يمكن استشفافها من مناط التناقض في نتيجتيه الحتميتين، أعني شيئيةَ المعدوم أو الماهية التي على العدم، والوجوب بالغير أو الممكن الواقع. وفعلاً، اذا كان وجود الممكنات منسوباً الى المُوجِد، فمعنى ذلك أن حصول الذات المحدَثة ما كان ليحدث إلاّ بفعل الذات المحدِثة. ومن ثم فلا يمكن أن يكون بين الواقع من الممكن والواجب أيُّ بَون، مما يقتضي أن تكون ماهيتُه المحدَثة على العدم، والاّ لم نفهم كيف تزول المسافة بين الممكن والواجب عند الحصول: الوجوب بالغير يقتضي عدم وجود أدنى فاعلية موجبة للذات المُوجَدة، حتى ننسب كل فاعلية الى الذات الموجِدة. إن الحصول، بما هو غير عائد الى ذات الحاصل، هو إذاً ما للإرادة الموجِدة من القدرة التي تبلغ ذروتَها في تأييس اللَّيْس(١٦). لذلك لا يمكن أن نتصور

=معلولاً ولا يكون واجبَ الوجود. وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف تكون سبباً له. ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثانٍ. ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين عرض له ولزم، فثبت أن واجب الوجود آنيته ماهيته وكأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن، وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته».

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣: «فاذاً كلُّ ممكن وجوده في ذاته إنما يحصل وجوده بعلته. وما دام ممكن الحصول بعلته فلا يحصل. فإذا صار واجب الوجود بعلته حصل، لأنه ما دام ممكناً استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان. وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي له في ذاته، لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول، بل ينبغي أن يزول الامكان من علته ويتبدل بالوجوب، وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتصير العلة كما ينبغي أن تكون حتى تصير علة».

(١٥) سواء من منطلق إشراقي أو من منطلق رشدي: فكلاهما يرفض الفصل بين الماهية والوجود الذي وضعه ابن سينا وعمّقه الغزالي والذي هو مصدر الانفجار، لكن الدوافع والغايات مختلفة والسبب بسيط: فالإشراقي يرفض التناقض بين تواطؤ الوجود والفصل بين الماهية والوجود حفاظاً على الأول ورفضاً للثاني، والرشدي يرفض التناقض نفسه، رفضاً للأول من دون الحفاظ على الثاني أيضاً (وكان من المفروض أن يقبل بالثاني لعدم تناقضه مع التناسب الوجودي). لهذا كانت القطيعة بين ابن رشد وابن سينا أعمق من القطيعة بين الإشراق وابن سينا، لاتحاد هذين في مبدأ تواطؤ الوجود واختلاف ابن رشد وابن سينا حول تناسبه. انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٣٧٢.

(١٦) أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، الباب ٦، الفصل ٢، ص ٢٦٧: «ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد ليس مطلقاً، أو يكون وجودُه بعد ليس =

أن يتخلف بعضُ الممكن في الواقع، وإلاّ صار الاله عاجزاً. ولذلك كان انعدام الفارق بين الممكن والواقع علامةً على إطلاق القادرية، وذلك هو معنى المفهوم الذي يعتبره ابن رشد متناقضاً، ويوافقه على ذلك ابن تيمية، أعني مفهوم **الممكن بالذات والواجب بالغير**(١٧). ولهذه العلة يصحّ اعتبار هذا الفصل بين الماهية الممكنة بالذات، والوجود الواجب بالغير أمراً مستمداً من الكلام لتأسيس معنى القادرية المطلقة.

لكن المقدور، اذا كان له من ذاته، قبل وجوده، كونُه ما هو، حتى وإن حَصَرنا ذلك في هذا الكون السلبي، يصبح عطالة أجنبية تَحُدُّ من حريةِ الإرادة الموجِدة، لأنها لا تبقى حرة في إيجاد ما تريد كما تريد، إذ إن كون الذوات لها ماهيةٌ، يمنع الخالقية من جعل المخلوقية تعدو الوجود الى الماهية، فتكون الماهية غير مخلوقة، ومن ثم فهي قديمة، مما يحوِّل المقابلة بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير، نفسها، الى مقابلة فلسفية، لأنها تعدِّد القدماء، وتعتبرُ ما عدا الله من الذوات لها أن تكون ما هي من ذاتها، حتى وإن كان وجودها من غيرها(١٨). وذلك هو سر رفض الأشعرية لهذا المفهوم المتناقض، أعني كون الماهيات الممكنة ثابتة حتى في العدم، فضلاً عنها في الوجود: ذلك أن كون الذات لها ماهية لا يمكن لفعل الإيجاد الالهي أن يعدوها، يجعل المخلوقية محصورةً في حصول الممكن، وليس في كونه هو ما هو، فتُصبح حرية الاله مشروطة، له أن يخلق وألاّ يخلق، ولكن كونَ المخلوق على ما هو عليه ليس للإله فيه دخل، وذلك هو ما يتهم الاشاعرةُ البهاشمةَ بأخذه عن الفلسفة.

فإذا طبّقنا هذا الهامش الفاصل بين ما للأشياء من ذاتها وما لها من خالقها، على الطبائع، كان الأمر متعلقاً بالعلاقة بين الطبيعة وما بعدها، وإذا طبقناه على الشرائع كان الأمر متعلقاً بالعلاقة بين التاريخ وما بعده. والأول يتعلق بمسألة قِدم العالم وحدوثه أو حاجة الطبيعة الى ما بعدها، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الطبائع وما يتدخل به

=غير مطلَق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته. فإن كان وجودُه بعد ليس مطلقاً كان صدوره على العلة ذلك الصدور، إبداعاً ويكون أفضل أنحاء إعطاء للوجود لأن العدم يكون قد مُنع البتة وسلط عليه الوجود، ولو مُكّن العدم تمكيناً فسبق الوجود كان تكوينه ممتنعاً إلا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد، أعني وجود الشيء من الشيء ضعيفاً قصيراً مستأنفاً».

(١٧) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ١٩٨، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص ١٤٨.

(١٨) وقد تحولت، هذه العطالة أو الفاعلية السالبة، بفعل انقلاب عجيب، الى مفهوم الصورة المنفعلة أو الماهية كمادة أولى لكونها صورة قوة، والى مفهوم المادة الفاعلة أو الوجود كصورة أولى لكونها صورة فعل: والغريب أن الوجود كمادة فعل، والماهية كصورة انفعال من مميزات المشائية والصفوية معاً في شكلهما الأول (الفارابي والاخوان). لكن الأولى تفصل بين الماهية والوجود، والثانية تعتبرهما حاصلين معاً في فعل الايجاد: وتلك هي علة نسبة المنزلة الفارابية إلى المنزلة البهشمية وعلة نسبة المنزلة الصفوية إلى المنزلة الأشعرية.

فيها مابعدها الى التدخل الديني في الفلسفة[19]. والثاني يتعلق بمسألة حرية الانسان ومجبوريته أو استغناء التاريخ عما بعده، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الشرائع وما يتدخل به فيها مابعدها الى التدخل الفلسفي في الدين[20]. ولولا هذا التداخل المتبادل لاستحال وجود فاصل بين الماهية والوجود، أعني بين الممكن بالذات والواجب بالغير، ولَغُدَّت الطبيعة غنيةً عمّا بعدها، ولاستحال كذلك وجود فاصل بين الواجب والواقع، أعني بين الواجب بالغير والحاصل بالذات، ولَغُدَّ التاريخ غنياً عما بعده. فِعْل الاله في الطبيعة، في نظر الفلسفة، أمرٌ ديني؛ وفِعْل الانسان في التاريخ، في نظر الدين، أمرٌ فلسفي. فالهامش الفاصل بين الماهية ووجودها لا معنى له نظرياً، اذا استثنينا دور الفعل الالهي الارادي الناقل من الماهية التي على العدم الى الماهية التي على الوجود؛ ولو وضعنا الفعل الطبيعي لما تخلّف الوجود عن الماهية. والهامش الفاصل بين الواجب وواقعه لا معنى له عملياً، لو استثنينا فعل الإنسان الإرادي الناقل من الواجب الذي على العدم الى الواجب الذي على الوجود، ووضعنا الجبر في التاريخ[21]. وجود مابعد طبيعة بعد الطبيعة أمر ديني

---

(١٩) ما معنى التدخل الديني في الفلسفة؟ اذا كانت الطبائع طبائع فلا معنى لحاجتها الى فاعل أجنبي ينقلها من حال الى حال. واذاً فهذا التدخل حدّ من طبعية الطبائع، وإدخال عدم الضرورة في التسلسل الضروري للطبائع. ولما كان هذا هو معنى الفعل الالهي في التصور الديني، صار مدلوله العميق هو غزو الفكر الديني - حرية الفعل الالهي في عالم الطبائع - للفكر الفلسفي - الضرورة المسيطرة على عالم الطبائع - واذا أصبح للفعل الالهي الحر دور في سلسلة الطبائع، صار حكمُها حكم الشرائع، إذ هي خرجت عن الضرورة الطبيعية الى الاختيار الشريعي، فأصبح العالم والتاريخ كلاهما مجالاً للتشريع وليس مجالاً للتطبيع: ومثلما يسعى الفكر الفلسفي الى استتباع مملكة الحرية لمملكة الضرورة لتأسيس العلم العقلي، يسعى الفكر الديني الى الاستتباع المقابل لتأسيس العلم النقلي.

(٢٠) ما معنى التدخل الفلسفي في الدين؟ ما أثبته الفكر الديني من حدّ من ضرورة الطبائع لتأسيس حرية الفعل الالهي، عند اطلاقه، يؤدي الى نفي حرية أي موجود عداه، ومن ثم يُصبح فعل الانسان خاضعاً لهذا التوقيف التحكمي الالهي طبعاً وشرعاً: اذ عليه أن يَقْبل المعطى الطبيعي - المعرفة التجريبية الخالصة - والمعطى الشريعي - المعرفة النقلية الخالصة. لكن إثبات الطبائع الفلسفي يَحُدُّ من حرية التحكم الالهي، فيجعل غيره من الموجودات ذا فاعلية بحسب طبيعته. ولما كانت طبيعة الانسان هي علم هذه الطبائع، صار، بفضل العلم، قادراً على التخلص من مجرى الضرورة وهو معنى الحرية بحسب ابن رشد، أي ادراك الأسباب (ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، المسألة الثالثة من الفن الخامس، ص ١٣٤ - ١٤٣). إثبات حرية الانسان وفعاليته المستندة الى علم الأسباب هي اذاً تدخل فلسفي في الدين، أي إن القائلين بها من رجال الدين، يُعَدّوُن فلاسفةً في نظر الآخرين منهم، وهو معنى التهمة الأشعرية ضد الاعتزال: تهمة القدرية.

(٢١) الوجود الواجب بمعنى ما يجب حصوله دون أن يكون بَعْدُ حاصِلاً devoir-être لا يُعقل دينياً. فاذا كان موجهاً الى الانسان فإنه يعني، عندئذ، أن للانسان قدرة على عدم فعل ما يجب، ومن ثم فهو شرك، واذا كان موجهاً الى الاله، فهو يعني أن الاله عاجز عن فعل ما يجب، فضلاً عن اقتضاء ذلك سلطة فوقه توجب عليه ما عليه فعله. واذاً فهذا الفصل فلسفي خالص، أو على الأقل، هكذا فهمته الاشعرية في ردها على المعتزلة.

لا محالة، وهو معنى مسألة قِدم العالم وحدوثه[٢٢]. ووجود مابعد تاريخ بعد التاريخ أمر فلسفي لا محالة، وهو معنى حرية الفعل الانساني وجبريته[٢٣].

واذاً، فالفصل بين الواجب والواقع يقتضي فاعليتين متفاضلتين ـ وإلاّ لَمّا كان الواقع غير الواجب ـ إحداهما تحدد الواجب وأخراهما تفعل الواقع، والبَون الفاصل بين الحدود الواجبة والأفعال الواقعة مقابلٌ للبون الفاصل بين الماهية والوجود. فالواجبات إرادة أجنبية (إرادة الاله) وهي المحدِّدة لما يجب، والوقوع إرادة أهلية (إرادة الانسان) وهي الفاعلة لما يقع؛ في حين ان الماهية فاعلية أهلية (هي كون الذات ما هي حتى وإن فرضناها على العدم)، والوجود فاعلية أجنبية (هي كون الذات معلولة). وبيِّن إذاً أن الفصل الأول فلسفي لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات، لها من ذاتها فاعلية هي، بالاضافة الى الفاعلية الالهية، في نسبة الواقع الى الواجب المغاير له، والفصل الثاني ديني لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات ليس لها من ذاتها فاعلية عدا العدم الماهوي.

١ ـ الماهية على العدم + الوجود ← الممكن بالذات الواجب بالغير ← فاعلية واحدة هي فاعلية الموجِد: **حل مستمد من الدين في علم الطبيعة.**

٢ ـ الواجب على العدم + الوقوع ← فاعليتان متفاضلتان ← فاعلية إلاهية وفاعلية إنسانية: **حل مستمَد من الفلسفة في علم الشريعة.**

إن المسافة الفاصلة بين مابعد الطبيعة والطبيعة هي التدخل الديني في الفلسفة: **إنها مسافة فعل الاله في العالم.** والمسافة الفاصلة بين مابعد التاريخ والتاريخ هي التدخل الفلسفي في الدين: **إنها مسافة فعل الانسان في التاريخ.** والتدخل الأول ينفي كل ما عدا الفاعلية الالهية في الطبيعة بما في ذلك الانسان، والتدخل الثاني يثبت الفاعلية الانسانية في التاريخ وفاعلية جميع الذوات الأخرى، على الأقل بما هي، كونها ماهي الذي هو لها من ذاتها. ومعنى ذلك أن الفصل بين «الماهية ـ العدم» والوجود ذا المصدر الديني في الفلسفة، والفصل بين الواجب والواقع المغاير له ذا الأصل الفلسفي في الدين، وكون الفصل بين الحدّين الأولين شرطاً في الفعل الالهي، والفصل بين الحدين الثانيين شرطاً في الفعل الانساني، يجعل الفصلين من طبيعة واحدة رغم تقابلهما: إنهما طبيعة الانتقال من السرمدي الى الزماني، بفعل إلاهي يتوسط بين السرمدي من الذوات (الماهيات) والزماني منها (الوجودات)؛ أو الانتقال من الزماني الى السرمدي، بفعل إنساني يتوسط بين الزماني من

(٢٢) فأما وضع الطبائع خاضعة لما يسمو عليها، فهو ديني لأنه يقطع سلسلة الضرورة في الطبيعة: وهو أساس نفي السببية.

(٢٣) وأمّا وضع التاريخ خاضعاً لما يسمو عليه، فهو فلسفي لأنه يفصل بين الواقع والواجب، ظناً أن الأول يمكن أن يكون مغايراً للثاني: وهو أساس نظرية المدينة الفاضلة والحرية.

الأفعال (الوقوعات) والسرمدي منها (الوجوبات)؛ بحيث إن الأمر الأول يتعلق بطريان المحايَثة من الإلهي الى العالمي، والثاني يتعلق بطريان المفارَقة من الانساني الى الالهي؛ ومقياس الأول الوحي، ومقياس الثاني العلم، أعني دنو العلم المطلق (الالهي) من الإدراك النسبي (الانساني)، أو سمو العلم النسبي (الانساني) من الإدراك المطلق (الالهي).

ويقتضي الفصل بين الماهية والوجود إذاً إثبات الذات الالهية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الطبيعة حتمياً خالصاً وآلياً أعمى؛ ويقتضي الفصل بين الواجب والواقع إثبات الذات الانسانية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الشريعة حتمياً خالصاً وآلياً أعمى. وإذاً فالحاصل من عمليتي الفصل هو وضعُ الذاتين الفاعلتين الاله الخالق الحر، والانسان الخالق الحر. وانطلاقاً من القضية الثانية تأتي تهمة الأشاعرة للمعتزلة[٢٤]، وانطلاقاً من القضية الأولى تأتي تهمة الرشديين للمشائية[٢٥]. وقد اعتُبرت الفلسفة مصدراً لهذا الهامش المؤسس لحرية الانسان، لأن الواقع من فعله خارجَ الواجب يُعَدّ إشراكاً أو قولاً بالشريك؛ واعتُبر الدين مصدراً لذلك الهامش المؤسس الإبداع الالهي، لأن الابداع يشترط قلب العدم وجوداً، والإمكان وجوباً.

ثالثاً: تصنيف الفلاسفة والمتكلمين
بحسب العلاقة بين الماهية والوجود

أما إذا رفضنا الفاصلة الأولى ـ بين الماهية والوجود ـ فإن الذوات الموجودة تصبح ـ بما هي ماهي ـ مقتضية الوجود لذاتها؛ ومن ثم فهي غنية عن التدخل الالهي الناقل لها من الامكان الى الحصول ومن العدم الى الوجود. واذا صح ذلك نتج ضرورةً نفيُ الفاصلة الثانية بين الواجب والواقع، حيثُ تصير الواقعاتُ، بما هي واقعاتٌ، واجباتٍ. فاذا اتحدت الماهية والوجود، والواجب والواقع لم يبق فرق بين الممكن والحاصل في الطبيعة والشريعة، وينتهي شرط وجود الذاتين الالهية والانسانية. لذلك انقسم الفلاسفة بصنفيهم (المشائية بمرحلتيها

---

(٢٤) الإمام ابن فورك، **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، الفصل ١١، ص ٣٧ ـ ٣٨: «واعلم أن إحدى قواعد الأصول في التوحيد عنده إثبات جملة الحوادث منتسبة الى قدرة واحد أحدثها من العدم الى الوجود، وأن خلاف ذلك نوع من الإشراك بالله تعالى [وقد تقدمت هذا بقليل الاشارة الى تأسيس نظرية خلق الأعمال على نفي شيئية المعدوم] وعلى هذه القاعدة كان يبني قوله في تعلق الحوادث بالمحدث ويبني مذهبه ودلالته في خلق الأعمال على ذلك».

(٢٥) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ١٩٨: الإمكان للماهية والوجوب للوجود بالغير في المعلولات من نتائج الدليل الوجودي الذي استمده ابن سينا من علم الكلام بحسب رأي ابن رشد.

والصفوية بمرحلتيها) والمتكلمون بصنفيهم (الاعتزال المتشيع بمرحلتيه والاعتزال المتسنن بمرحلتيه) الى فصيلتين، بحسب موقفهم من هذين الفصلين ومن المنطلق منهما:

١ ـ الفلاسفة والمتكلمون الذين يفصلون بين الماهية والوجود، بالانطلاق من الفصل بين الواجب والواقع:

أ ــ **أفلاطون:** الفصل بين الماهية وما عداها الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ والفصل بين الواجب وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ واذاً فالمقابلة هي بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب، وواقع سالب(٢٦): العالم غير المثالي، رغم عدمه، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

ب ــ **المعتزلة**: الفصل بين الوجود وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ والفصل بين الواقع وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدماً؛ واذاً فالمقابلة بين وجود موجب وماهية سالبة، وبين واقع موجب وواجب سالب(٢٧)؛ العالم غير الموجود، رغم معدوميته، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في الحل السينوي فأصبح قابلاً للفهم الافلاطوني، وللفهم الاعتزالي، بحسب تقديم الماهية والواجب على الوجود والواقع، أو بحسب العكس.

٢ ـ الفلاسفة والمتكلمون الذين لا يفصلون بين الواقع والواجب، انطلاقاً من عدم الفصل بين الوجود والماهية.

أ ــ **أرسطو**: ليست الماهية الاّ الوجود الحاصل، وليس الواجب الاّ الممكن الواقع؛ واذاً لا وجود لمقابلة بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب وواقع سالب(٢٨)؛ الماهيات متعينة في المواد (في الطبيعة والتاريخ).

---

(٢٦) ونسبة الإيجاب الى الماهية هي التي غطّت عن فصلها عن الوجود، ونسبة السلب الى الوجود هي التي غطّت عن فصله عن الماهية. ولو صح أن الماهية تامة الايجاب لما بقي لمقابلها أدنى وجود، ولو صح أن الوجود المغاير للماهية تام السلب لما بقي مقابلاً لها. ثنائية العالمين المثالي والآخر تعني ضرورة هذا الفصل الذي سيتم في الاتجاه المقابل عند المعتزلة.

(٢٧) نسبة الإيجاب الى الوجود والسلب الى الماهية مع التصريح بالفصل، خلافاً لما كان عليه الشأن عند أفلاطون، وضعتنا أمام الماهيات المعدومة والتي هي أشياء مع ذلك، والوجودات الموجودة والتي هي ليست أشياء، اذ لا حقيقة لها ما دامت غير الماهيات: الوجود الخالص بلا ماهيات والماهيات الخالصة بلا وجودات اقتضت الذات الالهية كينبوع قيام ومصدر قيّومية، وتجاوزت الواقعية المثالية الافلاطونية الى مثالية مطلقة يكون العالم فيها بالاضافة الى الذات الالهية وكأنه مجرد أفكار ألاله ما دام وجودها هو وجوده وليس لها غير الماهية الجوفاء!

(٢٨) لذلك كانت المادة صورة بالقوة، وكان الواقع واجباً بالقوة: فلا نجد عند أرسطو رفضاً للوجود الطبيعي المحسوس باسم الوجود مابعد الطبيعي المعقول، ولا نجد عنده رفضاً للوقوع التاريخي المحسوس باسم =

ب ـــ **الأشعرية**: لا وجود الاّ للوجود الحاصل، ولا وقوع الاّ للممكن الواقع؛ واذاً فالماهية والواجب أمران وهميان، ما دام فعل الاله الايجادي والتشريعي مطلق الحرية والتحكم(٢٩): لا وجود لغير الموجودات بعد إحداثها (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في حل الغزالي، فأصبح قابلاً للفهم الأرسطي وللفهم الأشعري بحسب اعتبار الوجود الحاصل والممكن الواقع ضرورة ماهوية وواجبية، أو بحسب اعتبارهما حرية مطلقة وتحكماً توقيفياً للارادة الالهية. ولهذه العلة جعلنا من ابن سينا والغزالي غاية العهد الأول وبداية العهد الثاني، أو بصورة أدق بؤرة الانفجار الناقل من الأول الى الثاني، في هذا السعي الى تحديد منزلة الكلي النظري والعملي.

وفعلاً، فالموقف الأول الذي يتقاسمه افلاطون والمعتزلة، يثبت الثنائية في الطبيعة، انطلاقاً من التسليم بها في التاريخ: وقد كان الحل الافلاطوني برفع الانسان الى الاله، والحل الاعتزالي بحط الاله الى الانسان. لكن الموقفين ينطلقان من العمل الى النظر، ويُخضعان الثاني الى معايير الأول. أما الموقف الثاني الذي يتقاسمه أرسطو والأشعرية، فينفي الثنائية في التاريخ انطلاقاً من التسليم بنفيها في الطبيعة: وقد كان الحل الأرسطي بحط الاله الى الطبيعة، والحل الأشعري برفع الطبيعة الى الاله. لكن الموقفين ينطلقان من النظر الى العمل، ويُخضعان الثاني الى معايير الأول. ومن هنا نفهم سر التواليف المقابلة لهذه: فالرفع الى الاله من الانسان أو من الطبيعة يُقرِّب افلاطون والأشاعرة. والحط منه اليهما يقرِّب أرسطو والاعتزال: فتتشاجن العلاقات وتتضارب بين هذه المنازل الأربع للكلي(٣٠).

=الوقوع مابعد التاريخي المعقول. بل إن الطبيعة وما بعدها كلاهما طبيعيان، والتاريخ وما بعده كلاهما تاريخيان (بمعنى التاريخ الطبيعي).

(٢٩) وبالمقابل مع التوحيد الأرسطي بين الماهية والوجود والواجب والواقع **بالجمع**، نجد التوحيد الأشعري قد حصل **بالطرح**: ليس وراء الوجود ماهية، ولا وراء الواقع واجب. ما يوجده الاله وما يعمله كلاهما أمر حر لا تقتضيه ماهية ولا يحتِّمه وجوب، لأن الاله فوق كل المعايير، واذاً فالطبيعة وما بعدها كلاهما مابعد طبيعة، والتاريخ وما بعده كلاهما مابعد تاريخ. لذلك نتساءل عن معنى الألوهية في الأرسطية: ما الداعي اليها؟ ونتساءل عن الانسانية في الأشعرية: ما الداعي اليها؟

(٣٠) ويكون من المفيد جداً هنا الاشارة الى محاولة المولى صَدْرَ الدين الشيرازي الساعية الى تحديد هذه المنازل، في: صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، **كتاب المشاعر**، ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Paris: Verdier, 1986). ففي المشعر الرابع، الفصل الرابع والعشرين، الفقرة الثانية، ص ١٠، يميز بين الحالات الثلاث التالية من خلال النسبة بين الماهية والوجود:

١ ـ الماهية هي فعل الوجود، وهذا هو الرأي الذي يراه المولى صدر الدين الشيرازي (وطبعاً فالعلاقة بين الماهية والوجود هنا تعني عدم الفصل بينهما في العَيْن). la quiddité = acte d'exister.

٢ ـ الماهية موضوع يحمل عليه الوجود، أو يَعْرُض لها الوجود: وهذا هو الرأي المنسوب الى المشائية كما تحددت في الفصل بين الماهية التي على العدم، والوجود الذي هو عارض لازم لها عند ابن سينا. Essence = sujet; Existence = attribut.

وفعلاً فنفيُ الفصل الذي يشترك فيه الأرسطي والأشعري، أعني نفيَ الفصل بين الواجب والواقع في التاريخ والطبيعة لانتفائه بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، يحصل إما باعتبار الماهية مقصورةً على الوجود، والواجب مقصوراً على الواقع (الأشعرية)؛ أو باعتبار الوجود مقصوراً على الماهية، والواقع على الواجب (الأرسطية). واذاً، فالنفي نفسه يؤدي الى نتيجتين متقابلتَيْن، بحكم طبيعة المردود الى الآخر من طرفَيْ العلاقة: كل ما عدا الله لا يتصِّف بغير الوجود والوقوع، وكلاهما أمرٌ حصوله لا يتضمن أدنى ضرورة، بل هو على التحكّم المحض، وهو معنى التوقيف الالهي ايجاداً وتشريعاً. الطبيعة والشريعة توقيفيان، وعلى العقل أن يقبلهما كمعطيين، لكي يفهمهما، ولا يتعدى دوره فهمهما الى التشريع لهما (الحل الأشعري ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأرسطي).

أما إثباتُ الفصل بين الماهية والوجود الذي يشترك فيه الافلاطوني والاعتزالي، أعني الفصل بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ لثبوته بين الواجب والواقع في الطبيعة والتاريخ، فإنه يحصل إما باعتبار الوجود غير الماهوي والوقوع غير الواجبي عدَمَيْن شيْئَيْن (الأفلاطونية)، أو باعتبار الماهوي والواجبي عدمَين شيئَين (الاعتزال). واذاً فالموقف نفسه يؤدي إلى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المُعتبر سالباً وموجِباً منهما: كل ما عدا الله يتَّصف بغيرية الماهوية والوجوبية، وكلاهما مطلق الضرورة بالذات وهو خارج عن التحكم والتوقيف[31] (الحل البهشمي ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأفلاطوني).

= ٣ ـ الماهية عرض يُحمل على الوجود الذي يعرض له التعين الماهوي، وهذا هو رأي بعض المتصوفة، دون تحديد آخر. Existence = sujet; Essence; attribut.

وكان يمكن، للحفاظ على التوازي، اضافة عكس الأول كما أضيف الى الثاني عكسُه. لكن الشيرازي، لما اعتبر الماهية عَيْنَ فعل الوجود، تصور أن القول بأن الوجود هو عَيْنُ فعل الماهية غير ممكن. ولو صح هذا لاستحال أن نفهم المقابلة بين الأفلاطونية والأرسطية. ذلك أن القول بأن الماهية هي عين فعل الوجود لا معنى له لو لم يكونا اثنين: التوحيد غير المسبوق بالثنائية لا معنى له. فاذا سلمنا بالثنائية، أصبح بالامكان التوحيدُ بطريقتين: إما بردّ الأول الى الثاني، أو بردّ الثاني الى الأول (علماً بأن التوحيد، بنفي أحدهما، نفيٌ للثنائية). واذاً فهناك حالة رابعة هي:

٤ ـ الوجود هو فعل الماهية: Exister = acte d'être. وطبعاً ففي الحالة الأولى يعني التوحيد أن التعيُّن الماهوي هو عينُه الوجود المتحيز في الزمان والمكان، أو هو عينُ التحيُّز في الزمان والمكان. أما في الحالة الرابعة، فإن التحيُّز في الزمان والمكان هو التعيُّن الماهوي. وشتان بين كون الهويةِ وجوداً، وكون الوجود هوية. ففي الحالة الأولى الثبات قبل الصيرورة، وفي الحالة الثانية الصيرورة قبل الثبات. فالثابت الذي يصير غيرُ الصائر الذي يثبُتُ: في الحالة الأولى الصيرورة كيفية، وفي الحالة الأخيرة الصيرورة جوهرية.

(٣١) وذلك هو معنى تقدم العقل على النقل عند المعتزلة، ويقابله تأخره عنه عند الأشاعرة: التوقيف عند هؤلاء، والعدل عند أولئك يمثلان المصطلح الديني للدلالة على هذا المدلول الميتافيزيقي الناتج من الفصل بين الماهية والوجود ومن عدمه.

إن التقابل بين الأشعرية والأرسطية تقابل أساسي: ذلك أن الأشعرية، بردِّها الماهيةِ والواجبِ الى الوجود والواقع، جعلت العالم، كل ما عدا الله، مفعولات الهية تحكُّمية لا ذات لها ولا فاعلية، بما في ذلك الانسان. أما الأرسطية فإنها، بردِّها الوجود والواقع الى الماهية والواجب، جعلت الله، كل ما عدا العالم، لا ذات له ولا فاعلية: فصار الانسان كلا شيء في الأشعرية، وصار الاله كلاشيء في الأرسطية، كلاهما مجرَّد متفرِّج على العالم والتاريخ.

والتقابل بين الاعتزال والافلاطونية، تقابل أساسي كذلك. فاعتبار المعتزلة الماهية والواجب معدومَين شيئين قبلَ وجودهما ووقوعهما يعطي الإله فاعليةً نقل الماهية الى الوجود، والانسانَ فاعلية نقل الواجب الى الواقع، بشرط وضع الماهية قبل الوجود، والواجب قبل الوقوع على العدم: مما يجعل الطبيعة والتاريخ مجالَي الايجاب، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالَي السلب. واعتبار أفلاطون الماهية والواجب حقيقة الوجودِ والوقوعِ والوجود والوقوع المغايِرَين لهما معدومين شيئين يعطي الاله والانسان الفاعليتين المقابلتين لما أعطاهما إياه الاعتزال، فالاله ينقل الوجودَ اللاَّماهوي الى الماهوي، والانسان ينقل الوقوع اللاواجبي الى الواجبي: فيصبح مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالي الايجاب، وتصبح الطبيعة والتاريخ مجالي السلب.

وعندئذ تتحدد طبيعة العلاقة المتقاطعة مع العلائق السابقة، فتتضح الصلة بين الأشعرية والافلاطونية، وبين الاعتزال والأرسطية بالصورة التالية:

١ ــ **الأفلاطونية والأشعرية:** حقيقة الطبيعة والتاريخ هي مابعدهما، أي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، وما عداهما عدم يقتصر على الشهادة[٣٢].

٢ ــ **الأرسطية والاعتزال:** حقيقة مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ هي الطبيعة والتاريخ، وما عداهما عدم يقتصر على الشهادة[٣٣].

---

(٣٢) الطبيعة والتاريخ ـ عند أفلاطون والأشاعرة ـ يتضمنان حقيقتهما التي هي مابعد الطبيعة ومابعد الشريعة، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجردُ شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات. وذلك هو مدلول وجهَي الذوات الموجودات العالمية في **مشكاة الأنوار** الغزالية: فالوجه الى الاله هو الحقيقة المابعدية طبيعةً وشريعةً، والوجه الى النفس هو مجرد الشهادة، وهو دال على العدم بالذات والوجود بالرب، أو القيُّومية الالهية المترائية في عدم الموجودات والمحجوبة به.

(٣٣) مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ ـ عند أرسطو والمعتزلة ـ يتضمنان حقيقتهما التي هي الطبيعة والتاريخ، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات: وذلك هو مدلول الماهية التي على العدم قبل الوجود الطبيعي والواجب الذي على العدم قبل الوجود التاريخي. واذا كان مفهوم القوة الأرسطي ـ في حرفية =

ومعنى ذلك أن الطبيعة والتاريخ مجرَّدُ شهادة لمابعدهما عند أفلاطون والأشعرية، وأن مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجردُ شهادة لما هما بعده عند أرسطو والاعتزال: من هنا كانت المقابلة بين الفريقين مقابلة وحدة الشهود (افلاطون والأشعرية) لوحدة الوجود (أرسطو والاعتزال).

ويمكن الآن أن نترجم هذه المنازل في بعديْها النظري والعملي، لكي ندرك المدلول العميق الذي للمقابلات التي توصّلنا اليها، والتي ستؤسِّس الاصلاحين النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون: فإذا اعتبرنا منزلة الماهية هي منزلة الكلي النظري، ومنزلة الواجب هي منزلة الكلي العملي، توصّلنا الى النتائج التالية:

١ ــ **الماهية أو الكلي النظري** هي الوجود الحق، **والواجب أو الكلي** العملي هو الوقوع الحق، وما عدا الماهية والواجب عدم ← أفلاطون.

٢ ــ **الماهية أو الكلي النظري** عدم وجود محض، **والواجب أو الكلي العملي** عدم وقوع محض، وما عدا الوجود والوقوع عدم ← الأشعرية.

٣ ــ **الماهية أو الكلي النظري** هي الوجود بالقوة، **والواجب أو الكلي العملي** هو الوقوع بالقوة، والوجود والوقوع هما الماهية والواجب بالفعل، من دون علة فاعلية كون محل القوة هو المادة وغايتها هي الصورة ← أرسطو.

٤ ــ **الماهية أو الكلي النظري** هو المعدوم الشيء، **والواجب أو الكلي العملي** هو المعدوم القيمة، والوجود والوقوع هما الماهية الموجودة والواجب الواقع، بفضل علة فاعلية، كون محل القوة هو الصورة وغايتها هي المادة ← الاعتزال.

وبذلك تكون النسبة بين أفلاطون وأرسطو كالنسبة بين الأشعرية والبهشمية، بشرط الانتقال من الواقعية المفارقة أو المحايثة الى التوقيعية المفارقة أو المحايثة: ففي الحالة الأولى (افلاطون وأرسطو) لا نجد الصدام بين فاعليتين ذاتيتين ـ الاله والانسان ـ كما هو الشأن في الحالة الثانية (الاعتزال والأشعرية)، بل الصدام يكون بين آليتين موضوعيتين: من هنا التمييز بين

= نسقه ـ تابعاً للطبيعة بمعناها المخصوص الذي يُفيد ما دون القمر، فإن الطبيعة بالمعنى الأعم، أي الوجود العالمي المادي بجهتيه (ما فوق القمر وما دونه) هي الحقيقة، والأمور الأخرى توابع لها؛ وليس معنى العقل الذي يعقل نفسه بما هو محرك تحريك غاية مفيداً بأن الغاية أسمى من القاصد اليها ـ كما هو الشأن عند ابن سينا، (**الشفاء، الالهيات**، الباب ٩، الفصل ٣، ص ٣٩٣ ـ ٤٠١)، بل بالعكس ليست الغاية الاّ وسيلة، لأنها مجرَّدُ محرِّك في خدمة المتحرك الذي له من ذاته وجودُه والذي هو غني عن هذه الغاية، لو لم تكن في خدمتِه: إنها اذاً من أجل العالم وليس العالم من أجلها.

النموذج «الآلي ـ المنطقي» في الفلسفة، والنموذج «الدرامي ـ المنطقي» في الكلام (المقدمة).

وحاصل القول: إن الفصل بين الماهية والوجود مداره تحديد فاعلية الذات الالهية التي تربو بمقدار سلب الماهية وتصغُر بمقدار إيجابها؛ وإن الفصل بين الواجب والواقع مداره تحديد فاعلية الذات الانسانية التي تربو بمقدار سلب الواجب، وتصغر بمقدار ايجابه. لذلك كان الاعتزال قد وضع مفهومين يبدوان متناقضين: هما مفهوم الماهية التي على العدم، والواجب الذي على العدم[٣٤]. والأول هو شرط فاعلية الذات الالهية؛ والثاني هو شرط الفاعلية الانسانية، ونفي الأول إطلاقٌ لفاعلية الذات الالهية؛ ونفي الثاني إطلاق لانفعالية الذات الانسانية: وذلك من المنظار الدرامي ـ المنطقي المميّز للفكر الديني. أما من المنظار الآلي ـ المنطقي المميّز للفكر الفلسفي، فإن السلب والإيجاب مقياسان لواقعية الكلي النظري والكلي العملي، بما هما ثابتان إما في عالم الصورة (أفلاطون)، أو في عالم المادة (أرسطو). وقد اجتمع المنظاران في الفلسفة العربية التي وصفنا، فحدث الانفجار ببعديه الفلسفي (ابن سينا) والكلامي (الغزالي). إن اتحاد الرافدين الفلسفي (ببعديه المشائي والصفوي عند ابن سينا) والديني (ببعديه الكلامي والصوفي عند الغزالي) ـ مع ما في كل منهما من الآخر، إذ إن الصفوية تتضمن بعداً صوفياً والمشائية بعداً كلامياً، والكلام بعداً مشائياً، والتصوف بعداً صفوياً ـ قد مثَّل بداية النهاية لعملية الوصل بين حدَّي الفلسفة (أفلاطون وأرسطو) وحدَّي الدين (التوراتية والانجيلية)، وحدَّي الفكر العربي، أعني الافلاطونية المحدثة (الوصل الأول) والحنيفية المحدثة (الوصل الثاني). وهي نهاية ترجم عنها سعيُ ابن سينا للتخلي عن المشائية والدعوة الى فلسفة مشرقية[٣٥]، وسعيُ الغزالي للتخلي عن الكلام والدعوة الى تصوف

---

(٣٤) مفهوم الواجب الذي على العدم (Le devoir-être)، أو الواجب الذي يجب أن يكون ولمّا يكن بعدُ، مفهوم لا معنى له بالاضافة الى الذات الالهية: اذ هو يناقض القدرة المطلقة. لذلك فهو يتحول الى إرادة أجنبية عن الارادة الانسانية من جنس القانون الوضعي بالاضافة الى السلوك الانساني الذي يقنّن له. الواجب الذي، رغم وجوبه، يبقى غير حاصل يُفيد اذاً المسافة الفاصلة بين الارادتين، الآمرة والمأمورة، وهو اذاً مقياس قدرة الثانية وحريتها، ويعد ضلالاً في الدين، أو كفراناً وعصياناً، مثلما أن الماهية التي على العدم تمثل مقياس القدرة الالهية على الإيجاد: اذ لو كانت الماهية ليست على العدم لصار لها الوجودُ من ذاتها، ولاستغنت عن الارادة الالهية. الماهية التي على العدم حدٌّ من فاعلية الأشياء، لتأسيس فاعلية الاله؛ والواجب الذي على العدم، حدٌّ من فاعلية الاله، لتأسيس فاعلية الانسان.

(٣٥) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٤٢١: «وقد رأينا، في هذا الوقت، كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك (وجود القوة الالهية المنبثة في العالم) قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي. وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقاً. وقالوا إن ذلك يظهر من قوله، في واجب الوجود، في مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه، وهم مع هذا يُضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة». وبالاضافة الى الدلالة المقصودة في هذا الهامش، فإن هذا النص يدل على أن ابن رشد كان مطّلعاً على الفلسفة المشرقية وتوجهاتها في وحدة الوجود. انظر أيضاً:

سني[٣٦]. فانفتح بذلك باب العودة الى أرسطو (الرشدية)، والى أفلاطون (الاشراقية)، والى الانجيل (التصوف)، والى التوراة (الكلام)، لا كما هي في ذاتها، أعني الى أرسطو وأفلاطون وانجيل وتوراة غير التاريخيين، بل بما هم قد أصبحوا ممثّلين لنماذج فكرية تحددت في عملية الانفجار واستُمدت من فهم المدوّنتين[٣٧].

رابعاً: انفجار الوصل في المرجعيتين واتصال حدّيهما

ذلك أن تحديد هذه الوضعية الجديدة يُفهمنا الأسرار الكامنة في انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة خلال القرن الخامس فهماً لا يقتصر على جزئيات فلسفة ابن سينا وكلام الغزالي، بل يتعداهما الى العلل العقلية المؤسسة لهما فيمكّننا من الجواب عن السؤالين التاليين:

١ ـ لماذا آل نسقُ ابن سينا، الذي أتمّ المشائية العربية، الى الانفجار الذي قدّ الافلاطونية المحدثة العربية الى الإشراقية والرشدية فلسفياً، فمكّن من تجاوز المشائية والصفوية الأولين، وأعد الى الكلام والتصوف الثانيين؟

٢ ـ ولماذا آل نسقُ الغزالي، الذي أتمّ الأشعرية، الى الانفجار الذي قَدَّ الحنيفية المحدثة العربية الى الكلام والتصوف الثانيين دينياً، فمكّن من تجاوز الكلام والتصوف الأولين، وأعَدَّ الى الإشراقية والرشدية؟

والجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد الوضعية التي سيطرت على الفكر العربي، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأنتجت الظاهرات الإبستمولوجية (في علم العلم وعلم العمل) والأكسيولوجية (في عمل العلم وعمل العمل) التي سيعالجها ابن تيمية وابن خلدون، بوصفهما ناقدين للمخمَّسَين اللذين أشرنا إليهما، في سعيهما الى إصلاح

Henry Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi* (Paris: Téhéran,= 1952), spec. l'introduction, pp. 15 - 31.

(٣٦) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، الباب ٣، السبب الثالث من أسباب ذم العلوم غير المحمودة، ص ٤٢ وما بعدها.

(٣٧) ابن عربي، **كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله** (حيدر آباد الدكن: [د. ن.]، ١٩٤٨)، ص ٦ - ٧: «فأكمل الأقطاب المحمدي، وكل من نزل عنه فعلى قدر من ورث. فمنهم عيسويون وموسويون وابراهيميون ويوسفيون ونوحيون (...) وكما يحشر كل نبي مع أمته، كذلك يحشر كل قطب مع أهل زمانه صالحيهم وطالحيهم (...) والقطب منا ليس كذلك فإنه عام جامع (خلافاً للأنبياء والرسل) لكل من في زمانه من بر وفاجر وإن كان ورثه عيسوياً أو موسوياً، فلا يقدح ذلك فيه فإنه من مشكاة محمدية». ويمكن أن نقول إن نسبة محمد الى موسى وعيسى، خاصة عند المتصوفة، كنسبة أفلوطين الى أرسطو وأفلاطون عند الفلاسفة (في أعمالهم الفلسفية وليس في وعيهم بذلك).

النظر والعمل، ومن خلال تحديد منزلة الكلي النظري (الأول) والكلي العملي (الثاني): وسنرى أن أساس هذا النقد هو عدمُ التلاؤم بين مابعد العلم والعلم (ابن تيمية)، ومابعد العمل والعمل (ابن خلدون) في المنظومتين المخمسَّتَين اللتين تكونتا بعد الانفجار.

والمعلوم أن الوصلَ ذا المِضَلَّة الافلاطونية المحدَثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين (المشائية والصفوية)، والوصل ذا المِضَلَّة الحنيفية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين (البهشمية والأشعرية)، وأن ذروة الاتجاهين الأولين كانت عند ابن سينا، وذروة الاتجاهين الثانيين كانت عند الغزالي، وهو ما يعلل عدم رضى الأول عن المشائية، وعدم رضى الثاني عن الأشعرية، ويعلل الانفجار الحاصل من عدمَي الرضى هذين، وما أدى اليه من توليد مِضَلَّتَين جديدتين: أولاهما تجمع بين البعد الافلاطوني من الافلاطونية المحدثة والبعد الانجيلي من الحنيفية المحدثة، والثانية تجمع بين البعد الأرسطي من الأولى والبعد التوراتي من الثانية. وبيّن أننا لن نستطيع الجواب عن هذه الأسئلة من دون أن نفصل بين أمرين:

الأول: هو تفسير حصول الانفجار في بعدَي الفلسفة العربية، أعني الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بما حصل من صدام بين مكوناتهما البنيوية ومحدداتهما التاريخية، وتأثير الثانية في الأولى تأثيراً جعل تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل يمثّلان تجربتين فلسفيتين لا نظير لهما في التاريخ الانساني، لأنهما جعلتا طبيعة الاشكالية الفلسفية تصبح محدَّدة بما تقابل به إبستمولوجيةُ علم الانسان التاريخي إبستمولوجيةَ علم الكون الطبيعي، ونموذجُ الأولى درامي منطقي ونموذجُ الثانية آلي منطقي. وما به يتحدان يمثل علّة اللقاء، وهو العلوم الأدوات؛ وبما به يختلفان يمثل علّة الصدام، وهو العلوم الغايات؛ بل إن العلوم الأدوات نفسها صارت مصدر الصراع، أي المنطق والتاريخ كمنهجين، بعد إدراك طبيعة ارتباطهما بالعلوم الغايات، أعني موضوعيهما: الطبيعة وما بعدها، والشريعة وما بعدها.

والثاني: هو نتائج الانفجار على خارطة المجال الفكري العربي، حيث انقسمت هذه الخارطة الى عالمين متشابكين على النحو التالي: عالم سنّي وعالم شيعي صار كل منهما موجوداً في الآخر وجودَ الشكل السالب منه. فالاسلام الشيعي يُوجَد في العالم السني مُمَثَّلاً بالتصوف الثاني والإشراقية الرافضين سيطرة الكلام الثاني والرشدية. والاسلام السنّي يُوجَد في العالم الشيعي ممثَّلاً بالكلام الثاني والرشدية الرافضيْن سيطرة التصوف الثاني والإشراقية. وعلّة هذا التعارض هو وجود السلطان في يد المقابل: فكان كل منهما بمنزلة السلطة المعارضة للسلطة الحاكمة، وذلك في المجال الفكري، وكذلك في المجال السياسي، كما سنرى.

تلك هي إذاً خارطة الوضعية التي سيعالجها محرِّر النشاط النظري من الافلاطونية المحدثة القائمة بذاتها أو المندسَّة في الحنيفية المحدثة (ابن تيمية)، ومحرّر النشاط العملي من

الحنيفية المحدثة القائمة بذاتها أو المندسَّة في الافلاطونية المحدثة (ابن خلدون) علاجاً للشروط المحدَّدة للاسمية العربية النظرية والعملية، بالاستناد الى عدم التلاؤم بين مابعد العلوم النظرية والعلوم النظرية، ومابعد العلوم العملية والعلوم العملية، في الجديلتين «الإشراقية ـ الصوفية» و «الرشدية ـ الكلامية» المسيطرتين على الاسلام الشيعي والاسلام السنّي بالإيجاب والسلب، والموحِّدَتين لهذين العالمين. وذلك ما يجعل مآل الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الأخير ليس الاّ ما حصل في تاريخهما، بما هما لقاء صدامي بين ما يَنتج من تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل من منازل للكلي وصفناها قبل قليل. وقد أدَّت هذه المنازل الى منزلته عند ابن تيمية وابن خلدون، أعني المنزلة التي هي موضوع هذه الرسالة الساعية الى تحديد الاسمية ونتائجها، بعد تحديد منازل الكلي في الفلسفة العربية، بما هي نظريات في الوجود تتحدد بالتضامن والتنافي، كما وصفنا.

والمعلوم أن منزلة الكلي، في المرحلة الثانية ـ المرحلة الفصلية ـ قد حكمتها وضعية بنيوية وتاريخية انتسَجَتْ في المرحلة الأولى، فجعلت مَنزلةَ الكلي النظري والعملي، في الفكر الديني والفكر الفلسفي، تتحدَّد بمحاولة التخلُّص من الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة (الفلاسفة من الثانية بحثاً عن الأولى؛ والمتكلمون من الأولى بحثاً عن الثانية)، أعني بالوصل بين حدَّي كل منهما، وصلاً جعل التفلسف يكون حلاً وسطاً بين الفلسفتين (الافلاطونية والأرسطية) والتديُّن حلاًّ وسطاً بين الدينين (الانجيلية والتوراتية). لكن الحل الوسط تعيّن خلال تحوُّل تام أدى بالفكر الديني الى تجاوز الحنيفية الواصلة وصلاً توراتياً والواصلة وصلاً انجيلياً، وأدى بالفكر الفلسفي الى تجاوز الافلاطونية المحدثة الواصلة وصلاً افلاطونياً والواصلة وصلاً أرسطياً. وذلك التجاوز لم يكن في الأنساق الدينية، ولا في الأنساق الفلسفية، بل في طبيعة علاقتها بموضوعيها التي هي مابعدٌ تأسيسيٌّ بالاضافة اليها: أعني العلمَ والعملَ من منظار النسق العقلي الطبعي، أو من منظار النسق النقلي الوضعي، بما هما حادثان في ظلِّهما ومحدِّدان للمنزلة الموالية التي يتفاعل فيها العقلي الطبعي، والنقلي الوضعي، خلال تجربة تعقيل علوم النقل الأدوات والغايات، وتنقيل علوم العقل الأدوات والغايات[٣٨].

---

(٣٨) والمعلوم أن أداة الأدوات في العلوم النقلية جميعاً هي **علم التاريخ**، بما هو منهج علم الأمر المنقول، وأن غاية الغايات في العلوم النقلية جميعاً هي **علم السياسيات**، بما هو منهج عمل الأمر المنقول. واذاً فالتاريخ والسياسة يُعدان جوهر علوم النقل. ولكنهما، في الوقت نفسه، من موضوعات علم العقل مع ضمور دور التاريخ. كما إن أداة الأدوات في العلوم العقلية جميعاً هي **علم المنطق**، بما هو منهج علم الأمر المعقول، وأن غاية الغايات في العلوم العقلية جميعاً هي **علم الرياضيات**، بما هو منهج عمل الأمر المعقول. واذاً فالمنطق والرياضيات يُعَدَّان جوهر علوم العقل. ولكنهما في الوقت نفسه من موضوعات علم النقل مع ضمُور دور المنطق. ولما حصل اللقاء بين العلمين أصبح التاريخ والمنطق بؤرتَي الصدام، بوصف الأول نفياً للطبائع واقتصاراً على الشرائع (بالمعنى

واذاً فالعلم والعمل الحاصلان في العهد الأول بمرحلتيه المتقدمتين على انفجار الافلاطونية والحنيفية المحدثتين ـ أعني مرحلة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل ومرحلة بناء الأنساق الوصلية في الفكر الفلسفي والفكر الديني، وذلك خلال القرون الأربعة الأولى (السابع والثامن ثم التاسع والعاشر) ـ هما اللذان جعلا من القرن الحادي عشر قرن الخصب الانفجاري في العلم والعمل ومابعدهما الفلسفي والديني؛ وهو ما أدى الى عدم الرضى بالحل المشائي والصفوي والبهشمي والأشعري، واختلاط جميع هذه الحلول اختلاطاً أدى الى التجذر في البحث عن الحلول الغايات: فكان البحث عن الأرسطية وراء المشائية، وعن الإشراقية وراء الصفوية، وعن التصوف المتفلسف وراء البهشمية، وعن الكلام المتفلسف وراء الأشعرية. وهذه الحلول الغايات بما تَشاجن بينها من روابط حدَّدت الوضعية الفلسفية النظرية والعملية التي وحَّدت بين الطبعي والوضعي، في منزلتي الكلي النظرية والعملية توحيداً لا يمكن معه أن تبقى الواقعية الافلاطونية والأرسطية (الكلي الطبيعي) والواقعية الانجيلية والتوراتية (الكلي الشريعي) على ما كانت عليه، رغم ما يبدو من العودة اليهما في مرحلة الفصل. ذلك أن ما يبدو عودة الى الأفلاطونية والانجيلية في المخمَّس الإشراقي الصوفي هو تأسيس **للذاتية الربوبية المتعالية إيجاباً، والذاتية الناسوتية المتعالية سلباً**، وما يبدو عودة الى الأرسطية والتوراتية في المخمَّس الرشدي الكلامي هو تأسيس **للموضوعية الربوبية المتعالية إيجاباً، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلباً**؛ بحيث إن العودتين كانتا ابتعاداً لا اقتراباً، من الغاية المستهدَفة(٣٩).

= العام للكلمة، أي ما يضعه الانسان وليس ما يوجد في الطبيعة)، والثاني نفياً للشرائع واقتصاراً على الطبائع. وبذلك تتحدد طبيعة غاية الغايات عند الفريقين. فالنقلي يجعل من الوجود الطبيعي والشريعي مجرد **وُقُوعات** خالية من الضرورة، علمُها لا يتجاوز استخراج بعض الثوابت من مجرد ملاحظتها، فيصبح العلمُ كله، النظري والعملي، من جنس التاريخ، أعني مجرد جمع للوقوعات، والعقلي يجعل الوجود الطبيعي والشريعي **وُجُوبات** خالية من المفاجآت، علمُها استنتاج منطقي من حدودها، فيصبح العلم النظري والعملي من جنس المنطق، أعني مجرد تحليل للوجوبات.

(٣٩) فالعودة الى أفلاطون والانجيل أصبحت ابتعاداً عنهما، اذا أخذناهما على حرفيتهما. وذلك لأن المُثُل أصبحت أعياناً ثابتة في العدم، وذلك في أفضل الحالات ـ الأكبرية ـ وهي مجرد أوهام في أسوئها ـ السبعينية، ولأن الحُلول صار وحدة وجودٍ، وذلك في أفضل الحالات، وهو في أسوئها نفيٌ لما عدا الوجود العالمي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة. أما العودة الى أرسطو والتوراة فإنها كذلك ابتعادٌ عنهما اذا أخذناهما على حرفيتهما: لأن القوى صارت علوماً الهيةً وذلك في أفضل الحالات، وهي مجردُ أوهام في أسوئها، ولأن الرسالات صارت وحدة شهود، في أفضل الحالات وهي في أسوئها نفي لما عدا الوجود التاريخي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة وهي هنا تاريخية، وهناك طبيعية. فلم يبق مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ الاّ تأويلات للطبيعة والتاريخ عند العائدين الذين لم يصبحوا يصدقون بغير الطبيعة والتاريخ، ويعتبرون ما عداهما أساطير ضرورية لتأسيس سلطانهم على العامة لا غيرا لذلك قلنا إن المخمَّسين، رغم البادي من أقوالهم، انتهيا الى المادية الطبيعية، والمادية التاريخية تحت اسم الذاتية الربوبية التي تتجوهر أو الموضوعية العالمية التي تتذوت، مؤسِّسين =

فالشرائع صارت مجرَّد رسوم، والطبائع مجرد مظاهر؛ وأصبح العقل العملي والعقل النظري متخلِّصين من عبادة الشريعة ومن عبادة الطبيعة؛ بل هما قد باتا على الأقل، في مستوى الحلم والوهم السيمياوي، والسحري، والتنجيمي والاسطوري، ساعِيَيْن الى السيادة على الشريعة، وعلى الطبيعة. لذلك فإن المطبوعات أضحت تُعَدُّ موضوعات، وليس التنوع الصوري في الشريعة والطبيعة ـ اختلاف الحدود بمعنَيَي الكلمة الديني والفلسفي، أي الأحكام والتعريفات ـ إلاّ من صنع العقل الانساني أو العقل الالهي. ويكفي، لتجاوزها، أن يتخلص المرء من الرسوم والمظاهر، ليدرك ما تحتها من وحدة سَيَلاَنيةٍ تتضاءل أمامها الحدود والسدود. وعندئذ تبرز للعقل الفاعليتان الرئيسيتان: فاعلية الذات الدفَّاقة بما هي الوجود، وفاعلية الذات العلاَّمة بما هي الإدراك؛ وهما قابلتان للوحدة في ادراكٍ مُتعَالٍ صوفي عند المخمَّس الأول (الاتحاد)، وعلمي عند المخمَّس الثاني (الاتصال).

لكن هذا التخلص من العبادتين، والسعي الى السيادتين لم يكن بوسعهما أن يصبحا فعليين ما داما يستندان الى أسس منافية لهما، أعني الى الافلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة في أشكالهما الفصلية التي تُبقي على العبادةِ واقعاً، وإن خلَّصت منها وهماً، وتمنع من السيادة فعلاً، وإن حقَّقتها حلماً: فليس لأن الإمام يستطيع، في فترة ما، إلغاءَ الشرائع(٤٠)، أو لأن الولي يستطيع، في لحظة التصرّف، إلغاء الطبائع(٤١)، نكون قد بلغنا مرحلة التنسيب الضروري للكلي الشريعي والكلي الطبيعي. فهذا الإلغاءُ يُقدَّمُ في شكل إعجازٍ ناتج من الإصطفاء في إطار الإطلاق الواقعي للكلي، وليس ناتجاً من الفصلِ أو فكِّ الارتباط بين العلم الانساني المقصور على الذريعة النظرية والوجود الطبيعي، وبين العمل الانساني المقصور على الذريعة العملية والوجود الشريعي.

إن صيرورة علوم النقل عقليةً قد أوجدت مفهوماً جديداً يتألف من مادة وضعية وصورة عقلية، يكون فيها المعلوم من صنع الانسان تماماً كعِلْمِه، وذلك بالمقابل مع علوم العقل، حيث يُظَنُّ أن المادة طَبْعِيّة والصورة عقلية، فيكون العلم من صنع الانسان، والموضوع

= بذلك للجبروت الروحي اللاهوتي، وللجبروت المادي العسكروتي، اللذين سيثور عليهما فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون (ولا يحتاج مفهوما المادية الطبيعية والمادية التاريخية الى مزيد شرح، فلقد بيَّنا المقصودَ بهما في هذا الفصل. ولا نعني بهما ما يُفاد بهما في الفلسفة المعاصرة، وإن كنا لا نستثنيه اذا خَصَّمنا من هذه، المدلولات الحافة الناتجة من التوظيفات).

(٤٠) انظر: Bernard Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger-Levrault, 1982), chap. 4: «La Mission en Perse,» pp. 103-137.

(٤١) المعلوم أن المعجزات تفيد خرق العادات، ولكن الأنبياء والرسل استحيوا من نسبة هذا السلطان لأنفسهم. والمتصوفة، أو بعضهم على الأقل، وفي ظن العامة خاصة، ينسبون خرق العادات الذي تشترطه الكرامات الى المتصوفة أنفسهم: لذلك عُدَّ ذلك من الشرك.

المعلوم ليس من صنعه. لكن إمكانية العلم ذي الموضوع الوضعي والشكل العقلي، تجعل التساؤل عن مدى طَبْعية الموضوع، في الضرب الثاني من العلوم، أمراً ممكناً. وهو ما حدث في مرحلة التجاوز الى الاسمية التي ركزت على الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية، من خلال إبراز اسمية الكليات والحدود المُعتَبَرة ماهيات ذاتية للأشياء، في حين أنها مجرَّد اصطلاحات وتسميات للتمييز بين التصورات، لا غير(٤٢).

إن طبيعة هذا التساؤل المستند الى إبراز الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية النظرية والعملية، مع الحطّ من هذا الوضع باعتباره إنسانياً بالمقابل مع الوضع الشرعي الذي هو إلاهي، قد فتح باب الثورة الفلسفية التي ستمكّن من تجاوز الافلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي، والحنيفية المحدثة في الفكر الديني، واستئناف التفلسف والتديّن بمعناهما المتحرر من الميتافيزيقا الافلاطونية والأرسطية والافلوطينية، ومن الميتاتاريخ الانجيلي والتوراتي والحنيفي، أعني النظر التاريخي الحر والعمل التاريخي الحر بما هما مشرُعان لنفسيهما، ومتخلِّصان من كل إطلاق فلسفي أو ديني. والمهمة الأولى سعى اليها ابن تيمية، والثانية سعى اليها ابن خلدون: الأول أزال واقعية الكلي الطبيعي، بإبراز طابعه الوضعي فصيَّر العلمَ النظريَ تاريخياً؛ والثاني ازال واقعية الكلي الشريعي، بابراز تاريخيته، فصيّر العلم العملي تاريخياً. فأصبح التفلسف علماً تاريخياً، وأصبح التديُّن عمَلاً تاريخياً، وهو المقصود بالاسمية النظرية والعملية التي نتجت من إنهاء الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بعد تجذُّرهما في عهد الفصل. لذلك كان عملُ ابن تيمية المنظِّر للنظر بالقصد الأول، وللعمل بالتبعية ـ لما سنرى من العلل ـ وعملُ ابن خلدون المنظِّر للعمل بالقصد الأول، وللنظر بالتبعية ـ لما سنرى والعلل كذلك ـ استخلاصاً لهذه النهاية الأكيدة للافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، بعد مرحلة الفصل، واستئنافاً للنظر والعمل بما هما نشاطان حُرَّان: **الأول** للتشريع النظري الانساني للنظر، **والثاني** للتشريع العملي الانساني للعمل، نشاطان تاريخيان، بعد التخلُّص من الميتافيزيقا الواقعية (ابن تيمية)، والميتاتاريخ الواقعي (ابن خلدون)، كما نبيّنه في البابين اللاحقين.

خامساً: صلة عمل ابن تيمية وابن خلدون بالوضعية الحاصلة

لقد أصبح عمل ابن تيمية وابن خلدون ممكناً، بفضل النتائج التي تحققت في المرحلتين الوصلية والفصلية من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وذلك بصورتين، موجبة وسالبة:

---

(٤٢) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقين**، ص ٦٧: «وكلامهم (الفلاسفة وقابلي المنطق من المتكلمين) انما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل انسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

فإيجاباً، لأن النقلة من الواقعية الطبْعِية في حدَّي الافلاطونية المحدثة، ومن الواقعية الشرعية في حدَّي الحنيفية المحدثة الى الوضعية الطبْعية والشرعية اللاهوتيتين قد حدثت فيهما خلال الوصل والفصل اللذين وصفنا سابقاً ونحلّل لاحقاً.

وسلباً، لأن نتائج هذه النقلة هي التي وقعت عليها ثورتهما للانتقال من الوضعية اللاهوتية الإبستمولوجية (الكلي النظري) والأكسيولوجية (الكلي العملي)، الى وضعية إِنْسَوية في مجالَي النظر (ابن تيمية) والعمل (ابن خلدون)، نفياً لمابعد الطبيعة، ولمابعد التاريخ المطلَقين: وهو ما نعني بالاسمية النظرية والعملية.

فكيف كانت الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتان مُعِدَّتين إيجاباً لهذه النقلة من الواقعية الى الوضعية، من الكلي المَطْبُوع الى الكلي الموضوع؟

وكيف جعلت هذه النقلةُ الثورةَ عليها، لتأسيس الاسمية، أمراً ممكناً، بحيث انتقلنا من الوضعي الالهي الى الوضعي الانساني في مجالَي النظر والعمل؟

يمكن أن نقول إن أهم عناصر النقلة التي حدثت في الفلسفة العربية بفرعيها الافلاطوني المحدَث والحنيفي المحدث وخلال مرحلتيهما الوصلية والفصلية، قبل المدرسة الاسمية، هي النقلة من الطبائع والشرائع الواقعية الساكنة الى الطبائع والشرائع الوضعية المتحركة، بفضل الفاعلية المنسوبة الى الذات الالهية خلقاً وأمراً، بحيث إن الواقعية الطبيعية والشريعية زالت بالإضافة الى الذات الالهية، في غاية الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين، مما صيَّر هذه الذات، في علاقتها بالطبائع والشرائع، ذاتاً فاعلةً للمعلوم والمعمول، وليست منفعلةً بهما. وينطبق ذلك على بعض البشر، إما بتوسط حلول اللاهوت في الناسوت، أو باتصال الناسوت باللاهوت، في نظريتَي الوحدة الصوفية أو الاتصال الفلسفي(٤٣).

---

(٤٣) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان**، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٩٢ - ٩٣: «فأعلمه [حي بن يقظان مخاطباً أسال] انه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الظبية التي ربته ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول. فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق (...) ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذّات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل (...) فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع الاّ تبيَّن له ولا مغلق الاّ انفتح، ولا غامض الا اتضح وصار من أولي الألباب، وعند ذلك نظر الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». وغاية الوحي وحدة الحلول. وغاية العلم وحدة الاتصال. وقد اجتمعتا عند حي بن يقظان غايةً وعند أسال بدايةً، إذ إن حي بن يقظان فيلسوف متصوف، وأسال رجل دين متعلم. ويتضمن هذا النص الإشارة الواضحة الى الخطأ الرئيسي في الجمع بين الدين والفلسفة: فقد صار المضمون العقلي مدلولاً لتأويل المضمون النقلي.

لكن فاعلية الذات الالهية، بالاضافة الى ما كان ذواتٍ طبيعيةً واقعيةً فصار ذواتٍ شريعيةً وضعيةً ـ بحيث أصبح الوجود هو بدوره جنساً من التشريع أو من الوضع الخَلْقِي المتقدم على الوضع الحُكمي أو الفقهي ـ لكن هذه الفاعلية، وإن قلَّلَتْ من الواقعية، فإنها لم تُزِلها، بل انتهت الى نقطةِ توازنٍ وُسْطى بين الطبْعي والوضعي، بين المثالية الواقعية بالمعنى الافلاطوني والمثالية اللاواقعية بالمعنى الحديث، مما أبعدَنا عن الأولى، من دون أن يوصلنا الى الثانية. ذلك أن معلومات الله ومعمولاته، بمجرد كونها معلومةً أو معمولةً، تكون موجوداتٍ وقيماً عينيةً لها القيام الخارجي، وليست فقط مجرّد تصوُّراتٍ ذهنية، كما هو الشأن بالنسبة الى تصوراتنا النظرية وتقويماتنا العملية التي نميز فيها بين ما في العين، وما في الذهن(٤٤).

وهذه المعلومات والمعمولات الالهية، بما هي موجودات، لا فرق فيها بين الوجود العيني والوجود الذهني، ومن ثم لا فرق بين الكلي والشخصي في العلم والعمَل الالهيين، بخلاف ما عليه الشأن بالنسبة الى الانسان، حيث يمتاز المعلوم الكلي عن الموجود العيني في مدرَكِه. ولهذه العلة انتهى التصوف الى وحدة الوجود. ذلك أنه، لما كانت العينية لا يمكن أن تكون واحدة وكثيرة في الوقت نفسه، فإن تعدُّدها وجوه تعود الى وجه القيام في العلم، ووجه القيام في العين؛ وكلاهما قيام وجودي يصف الأول بالعين الثابتة في العدم، ويصف الثاني بالعين المتجلية في الوجود، ولا يفصل بينهما الا الاعتبار. ولما كان لا يمكن أن يوجد بين علم الاله ومعلومة بَوْن، بل هما أمر واحد لا تأخر لأحدهما عن آخرهما، صار العلمُ الالهي عينَ الوجود والوجودُ عينَ العلم الالهي؛ ومن ثم ليس العالم، بما هو أعيانُ المعلوم الالهي الذي هو العلم الالهي، الا صفة العلم؛ فصار العالم تجلِّياً إلهياً.

ولكن أي عالَم هو هذا الذي يتّحد مع العلم الالهي؟ أهو الذي نعلمه ونصوغه، في علمنا؛ فيصبح علمُنا، بتوسط العالَم، علماً إلهياً؟ هل يمكنُ القول بهذا التطابق بين علمنا والعالم والعلم الالهي، مما يجعل الاله متجلِّياً في العالم تجلياً وجودياً، وفي الانسان تجلياً إدراكياً؛ وكلاهما يفيد أحدَ معنيَي الوجود، بما هو وجود الموجود، وبما هو وجدان الواجِدِ، مما يجعل المدلول الحقيقي لمادة «وجد» في العربية، مقبولاً عن قصد، وليس مجرد خطأ حصل عن عدم دراية بالترجمة(٤٥). ذلك أن التمييز بين الموجود بمعنى الصادق، والموجود بمعنى الهوية، لا معنى له، عندما يتعلق الشأن بالادراك، أو بالعلم الالهي، وبالادراك، أو بالعلم الانساني المطابق له: إذ التمييز بين المعرفي والوجودي (الإبستمولوجي والأنطولوجي)

---

(٤٤) **المثل العقلية الافلاطونية**، ص ٨١: «لأنه [حل الفارابي في كتاب الحروف لمسألة علم الله] يُشعر بأن علم الباري تعالى بالصور. وهو محال».

(٤٥) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص ٣٧٢: حيث يتهم ابن سينا بالوقوع في خطأ عند ترجمة الرابطة الحملية ـ هو ـ ترجمة لا تميز بين مدلولها الوجودي ومدلولها المنطقي.

يقتضي بوْناً بينهما لو سلّمنا بإطلاقه لأصبحت المعرفة كاذبة بالطبع، ولأصبح الأساس الفلسفي الذي تستند اليه أساساً يَرْجِعُ الى الثنائية، أعني المعرفة التي ليست وجوداً، والوجودَ الذي ليس معرفةً، وهو ما لا يقبله حتى ابن رشد نفسه.

لذلك انتهى هذا الضرب من تصور العلم ـ الوجود عند الاله وعند الانسان ـ الى نظرية العلم اللَّدُني، والعصمة الإمامية، والانسان الكامل، وعلم الغيب... الخ، من النظريات المُجوهِرة للمدرَكات كما هي في الذهن. فصار المعلوم من الموجود هو عينُ الموجود، وتطابق الأمران، فأصبح في وسع الفيلسوف والمتصوف أن يستعيض عن استكشاف المعطى الوجودي بلعبة تأويل المعطى الرمزي من المدونات المجموعة حول المعطى الوجودي: وذلك هو مصدر الجمود الميتافيزيقي في علم الطبيعة، والجمود الميتاتاريخي في علم الشريعة. وبذلك نكون قد فكَّكنا الآليات التي حدَّدت خصائص هذه الوضعية بما جرى فيها خلال تجربتَي الفكر العربي الأول، أعني تجربة تعقيل علوم النقل، وتجربة تنقيل علوم العقل، وما صاحبهما من فهم وتكوين وتحليل لمابعدهما التأسيسي، أعني الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتين، في عهديهما الوصلي والفصلي.

سادساً: المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية

وبيِّن أن هذه المثالية اللاهوتية المُوالية للواقعية المطلقة، تُعَدُّ واقعيةً اضافيةً: إذ إن معلومَ الله ـ الذي هو مثاليٌّ كونه لا يتقدم على علمه، بل يتبعه، وكونه عديم الوجود الذاتي(٤٦) ـ واقعيٌّ بالاضافة الى الانسان، كونه خارجَ ذهنه بمعنَيي وجوده، في علم الله، وفي ذاته. ولكن لما كان بعض المصطَفين (الإمام ـ الولي ـ النبي ـ الانسان الكامل) له مقام «كُنْ»، فإن هذه المثالية اللاهوتية تتجه الى إزالة هذه الواقعية الاضافية الى الانسان، فتصبح مثالية ناسوتية تتدرَّج من التأييد الالهي بالوحي والإعجاز، الى الحلول، الى انقلاب العلاقة وصيرورة الاله نفسه مجرد فكرة في ذهن الانسان. وبذلك تصبح خلافة الانسان للإله خلافةً بأتمّ معنى الكلمة فيكون المستخلِف قد مات، إذ صار من أفكار الانسان، ويكون المستخلَف قد تألّه، إذ صار له ما كان يُنسب الى الاله من فاعلية: «كن». واذاً فالمثالية اللاهوتية أصبحت مجرد صورة أولية عن المثالية الناسوتية(٤٧).

---

(٤٦) ولعل أفضل عبارة عن هذه المثالية بالمعنى الحديث للكلمة في أقصى درجاتها التي هي الانطوائية المطلقة (Solipsisme absolu) هي عبارة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». حيث إن «لا شيء» تعني العدم، وتعني العالم، أو حيث يعني الله العالمَ، وما غيرُ العالم هو العدمُ.

(٤٧) ابن سبعين، **كتاب الاحاطة**، ص ٢٠: «إيه! فمن الأمر بكماله علم الروح والروح هنا شيء ما لمعنى، لأنه فاعل أو منفعل. ومن كان ذلك كان نور الله المظلم. ومن كان نور الله المظلم كان روحه القائم في الأشياء وبه قامت. ومن كان روحه القائم في الأشياء كما قيل كان نور الله الكاشف. ومن كان نور الله =

لكن هذه المثالية اللاهوتية، والمثالية الناسوتية بهذا المعنى، لا يمكن أن تصبح اسمية لأنها تدّعي أن المعلوم هو عين الموجود، وأن الذات العالمة، إلهاً كانت أو انساناً، ليست مبدعة لعلمها فقط، ولا حتى لمعلومهما بما هو مضاف الى علمهما له، بل هي مبدعة لمعلومهما بما هو موجود في ذاته، خارج إضافته الى علمها له. واذاً فهذه المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية التي من طبيعتها ـ بعد الواقعية المطلقة والواقعية الاضافية ـ تختلف تمام الاختلاف عمّا يمكن أن يُسمّى اسمية: ذلك أن الاسمية تعني اقتصار فاعلية الذات العالمة والعاملة على إبداع معلومهما ومعمولهما بما هو معلوم ومعمول مضافان الى علم الانسان وعمله، ولا تتعداهما الى الشيء الذي يتعلق به العلم والعمل بما هو في ذاته.

وفعلاً، فابن تيمية وابن خلدون ينفيان، كما سنرى، تعدّي فاعلية الذات الانسانية العالمة والعاملة معلومَها ومعمولَها، بما هما إضافيان اليها: وذلك لتسليمهما بوجود ذاتين منفصلتين انفصالاً مطلقاً، الذات الالهية والذات الانسانية. وأولاهما تصحّ أن تكون فاعليتُها بالدرجة التي تمكّنها من المثالية المطلقة؛ والثانية لا تتجاوز فعاليتُها الدرجةَ التي تجعلها قادرةً على إبداع العلم والمعلوم بما هو إضافي إليه، والعمل والمعمول به هو إضافي اليه. ولو فرضنا هذه الفاعلية متجاوزةً ذلك، لكان كونُ الانسان عالِماً وعامِلاً من إنتاج فعاليته، فيصبح علة ذاته، وتزول الذات الالهية لتعوضها الذاتُ الانسانية[٤٨]. وإذاً، فالقول بالمثالية الناسوتية المطلقة بديلاً من المثالية اللاهوتية المطلقة، علّته التوحيد بين الذاتين. من هنا نفهم ثورة ابن تيمية على وحدة الوجود، وثورة ابن خلدون على حصر الوجود في الإدراك[٤٩]، فنكشف

= الكاشف كان روحه القائم بذاته. ومن كان روحه القائم بذاته كان هو الأشياء بوجه أنقص. ومن كانت الأشياء هو بوجه أنقص كان الاحاطة الصمدية. ومن كان الاحاطة الصمدية كان هو الأشياء بوجه أكمل. ومن كان ذلك بجملته كان الكامل».

(٤٨) لذلك يمكن القول بأن المثالية المطلقة بالمعنى الهيغلي مصدرها الإشراق والتصوف، اذا لم نغفل أن دخول التاريخية الناسوتية في مابعد التاريخية اللاهوتية ناتج من نظرية الحلول، حلول اللاهوت في الناسوت بمعناها المسيحي والصوفي. ولا غرابة عندئذ أن يكون هذا الحلول المعلن عن نهاية عهد اللاهوت، وبداية عهد الناسوت موتاً للمستخلِف وولادة للمستخلَف، سيكون عهداً جديداً من العقائد المؤلهة لتاريخ الانسان، والمطلقة لعلمه إطلاقاً سينتهي الى الكفران بالانسان بعد الكُفران بالاله. ولعل ذلك هو مدلول موت الانسان بعد موت الاله في الفكر الغربي المعاصر. وليس هذا الموت الاّ الاستسلام للحتميات التي يتضاءل أمامها بصيصُ العقل، فيصبح الانسان قشة تتقاذفها العواصف والآليات المادية الخارجية، وتنقلب المثالية المطلقة الى مادية مطلقة، ناقلة الانسان من الدهرية الذاتية الى الدهرية الموضوعية التي ينسحق أمامها في عمله (آلية الأجهزة العسكرية والبوليسية والاقتصادية)، وفي علمه (آلية الأجهزة المعرفية التي أصبح الادراك الانساني لولباً من لوالبها).

(٤٩) ردود ابن تيمية على المتصوفة، وخاصة على أصحاب وحدة الوجود، لا تحتاج الى توضيح، بعد الاشارات التي تقدمت. كما إن ردود ابن خلدون لا تقلّ عنها شدة، وخاصة في **المقدمة** وفي **شفاء السائل** — ولكن الأمر الأساسي الذي يحتاج الى التنويه هو نفي ابن خلدون للمقابلة بين الوحدة الحق والكثرة الوهم (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن**

النظام الهادي الى تحديد منازل الكلي تاريخياً، بعد تحديدها بنيوياً لفهم مدلول الاسمية.

سابعاً: نسق منازل الكلّي

وبذلك تتحدد منازل الكلي الناقلة من الواقعية المطلقة (بالاضافة الى الاله والانسان المنفعلين بكليٍّ خارجيّ)، الى المثالية الاضافية (الى الاله) التي هي واقعية اضافية (الى الانسان)، ثم الى عكسيهما، أعني المثالية الاضافية (الى الانسان) التي هي واقعية اضافية (الى الاله)، ثم المثالية المطلقة (بالاضافة الى الاله والانسان)؛ وهي مطابقة للواقعية المطلقة الأولى، بمعنى سنحدِّده عند الشرح.

١ ـ **فالواقعية المطلقة بالاضافة الى الاله والى الانسان،** في مدلولها الافلاطوني (المثل المفارقة)، أو الأرسطي (الصور المحايثة)، تعني أن الكلي النظري والعملي لهما القيام الذاتي «خارج جميع القوى المدركة»، كما قال صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول(٥٠). وينطبق ذلك حتى على الوجود بالقوة الأرسطي، لأن القوة ليست اضافيةً الى الموجودية، والا لصار ما بالقوة قابلاً بذاته للنقلة الى الفعل، بل للتَّعَيُّنية أو التَشَخُّصية في المادة وفي العلم: لأن القوة ليست، كما هو الشأن عند المشائين العرب، مجرَّد إمكانٍ عقلي(٥١).

٢ ـ **والمثالية الاضافية الى الاله التي هي الواقعية الاضافية الى الانسان،** هي منزلة الكلي في علم الله، ومنزلته في علم الانسان؛ فهو تالٍ تابع لعلم الاله، متبوع لعلم الانسان، وذلك هو التمييز الذي حاول به ابن رشد حل المسألة التي ناقشتها المشائية العربية، ورد عليها الغزالي في **التهافت**(٥٢). كما إن هذا المفهوم الجامع بين المثالية الاضافية الى الذات الربوبية والواقعية الإضافية إلى الذات الناسوتية هو الذي يؤسِّس معنى الكسب الأشعري في المسألة العملية: ذلك أن أحكام الأفعال وخَلقها كلاهما توقيف إلهي يتبع ارادته؛ ولكنه يسبِق الارادة الانسانية التي تتبعه، وتكتفي باكتسابه حُكمْاً وايجاداً.

٣ ـ **المثالية الاضافية الى الانسان التي هي واقعية اضافية الى الاله:** فكل ما ينسب

=عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: **مقدمة ابن خلدون**، ٧ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٧: «علم التصوف،» ص ٨٧٤)، ونفيه حصر الوجود في الادراك، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام،» ص ٨٢٤: «واعلم أن الوجود عند كل مدرك، في بادىء رأيه، أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك».

(٥٠) **المثل العقلية الافلاطونية**، ص ٨١.

(٥١) بيار دوهام، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، الفصل ٧، المادة ١، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٥٢) ابو حامد محمد بن أحمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، المسائل ١١ ـ ١٣.

الى الانسان من فاعلية نظرية وعملية، من حيث هي غير صادرة عن الذات الالهية ـ والاّ عُدْنا الى نظرية الكسب علماً وعملاً ـ تكون تالية لعلِم الانسان وعمله، لكنها متقدِّمة على علم الاله وعمله، والا صارت مُرادة له، ومُكَلِّفاً بها موافقةً للشرع أو مخالفة؛ فلا يبقى عندئذ فرق بين النظرية الاعتزالية، والنظرية الأشعرية. ولولا ذلك لما كان للحساب أدنى معنى، اذ لا يُذَم ولا يُمدح مَنْ سَبق الى العلم قيامُه بما قام به. وطبعاً، فالمقابلة بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة هي جوهر المقابلة بين المنزلتين الأشعرية والاعتزالية العائدة، في الأساس، الى اعتبار النظر والعمل بما هما فعالية من طبيعة واحدة.

٤ ــ **المثالية المطلقة بالاضافة الى الذاتين الالهية والانسانية:** فتكون كل منهما ومعلوماتهما ومعمولاتهما مجرَّد أمر ذهني عند الأخرى، أعني أن الانسان ومعلوماته ومعمولاته ذهنياتٌ الهية، والاله ومعمولاته ومعلوماته ذهنيات انسانية، واذاً فالذاتان ذات واحدة. والكلي العملي والنظري يصبح لا وجود له، الاّ بحكم فاعلية الذاتين، اللتين هما ذات واحدة منفصلة الى ذاتين متزاحمتين، كل منهما تنفي الأخرى، بما هي في العَين وتُثْبتها بما هي في الذهن. وطبعاً فإن هذا التزاحم، في المثالية المطلقة، بين الذاتين هو عينه التزاحم الذي برز بين المرحلتين الوسيطتين، أعني الثانية والثالثة. لذلك فهو ينتهي، بالإطلاق، الى ضرورة قتل إحدى الذاتين بالحد من فاعليتها. فإذا تم القتل المزدوج للذاتين عدنا الى الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان منفعلتين بما هو في الذي صار في العين؛ مما يحوِّل الذاتين الى مجرد متفرِّجتين على الكلي النظري والكلي العملي اللذين يفعلان فيهما وليسا من فعلهما؛ بل إنّ فعلهما يصبح كلاشيء، اذ هو يتحوَّل الى الوجه السالب من الجاذبية التي يرتفع بها المنجذب اليها بقوته الصاعدة اليها كغاية ميتة، أعني من جنس الاله الأرسطي المتفرج واللامبالي: فلا غرابة عندئذ أن تؤول المثالية المطلقة الى الواقعية المطلقة، حيث يصبح الجوهر ذاتاً والذات جوهراً، بما كانت الذاتُ حركةَ التجوهر، والجوهرُ حركة التَذَوّتُ الصائرتين.

وهكذا إذاً تُصبح المقابلة بين الواقعية المطلقة (الذاتان المنفعلتان بالكلي النظري والعملي) والمثالية المطلقة (الذاتان الفاعلتان للكلي النظري والعملي، بتوسط التقاسم بين الذاتين: إحداهما فاعلة، والأخرى منفعلة؛ والعكس) هي آخر ما انتهى اليه الفكر الفلسفي تحت ما يمكن أن نطلق عليه اسم الذاتية الربوبية والذاتية الناسوتية المتعاليتين، بما هما تتموضعان في الوجود والتاريخ، أو في الطبيعة والشريعة، أو الموضوعية الربوبية، والموضوعية الناسوتية المتعاليتين، بما هما تتذوَّتان في الوجود والتاريخ أو في الطبيعة والشريعة.

والمطابقة بين الأمرين، أعني بين الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة، بما هما ذات تتموضع، وموضوع يتذوَّت، جعلت التموضع هو عين التذوت والتذوت هو عين التموضع، فأصبح العلمُ عينَ الطبيعة، والعملُ عينَ الشريعة، بما هما مساران جدليان: وبذلك ننتقل من

الواقعية والمثالية الثابتتين الساكنتين الى الواقعية والمثالية الصائرتين المتحركتين، أعني من فلسفة الكلي النظري والعملي الجامد الى فلسفة الكلي النظري والعملي الحي، وهو ما حاول التعبير عنه «الاشراقُ والتصوفُ»، بما هو مثالية جدلية لاهوتية، أو «الرشدية والكلام» بما هو مادية جدلية لاهوتية. وعندما يؤسَّس هذا الكلي النظري والعملي فيكون مثالية جدلية ناسوتية، أو مادية جدلية ناسوتية، فإننا ننتقل الى الافلاطونية الألمانية المحدَثة، في بعدها الهيغلي والماركسي: حيث تُرفع الطبيعة والتاريخ الى منزلة مطلقة تضاهي المنزلة التي كانت لمابعد الطبيعة ومابعد التاريخ عند مخمَّسَيْ الفلسفة والكلام والتصوّف التابعين لهما في عهد الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر للميلاد).

وبيّن أن الواقعية المطلقة، والمثالية المطلقة، العائدة اليها في النهاية بحكم تزاحم الذاتين[٥٣]، لا يمكن أن تتأسس عليهما المنزلة الاسمية للكلي، بل هي ستكون، بالضرورة، مستندة الى سلبهما، أعني أنها تستند الى رفض نفي إحدى الذاتين، ونفي ردِّ الوجود الموضوعي الى صورته في الذات. فالاسمية التي سنصفها حدثت في إطار عقيدة دينية تفصل بين العلوم والأعمال الانسانية، بما هي دنيوية تاريخية واجتهادات إنسانية - من دون أن يعني ذلك مقابلتها كظاهرات بباطنات في ذاتها - وبين أحكام الخلق والشرع الالهيين اللذين هما من الغيب الذي لا يعلمه الا الله، والذي هو متجاوز الوجود الدنيوي، وغير قابل إطلاقاً للردِّ الى علم الانسان وعمله. والمعلوم من الطبيعة والشريعة ليس ظاهراً يقابله باطن، والاّ عدنا الى جوهر الخلاف بين السنة والشيعة، بل هو عين الموجّه الى الانسان من الخطاب الالهي الخِلْقي والشرعي في الطبيعة والشريعة، ولا وجود بينهما وبين علم الانسان لجنس ثالث هو الكليات المتميزة من أشخاص المسميات، وأشخاص الأسماء، وما بين الأسماء من تعلقات يشاكل ما بين المسميات من تعلقات، وهي كلها أمور أضافية قابلة للحساب المنطقي الرياضي، بشرط أن نعلم أن الأسماء لا يُقصد بها ألفاظ اللغة الطبيعية، بل المصطلحات الرامزة الى التعريفات الموضوعة وضعاً: من هنا القول بأن الحد اسم[٥٤]، وما عدا ذلك غيبٌ

---

(٥٣) أعني سلب الذات الالهية لكونها لم يبق منها الاّ كونها فكرة في ذهن الانسان، وسلب الذات الانسانية لكونها لم يبق منها الاّ كونها فكرة في ذهن الاله: والسلب الأول هو غاية الاعتزال وحدّه؛ والسلب الثاني هو غاية الأشعرية وحدّها. واذاً فالآلية الموصلة الى المطابقة بين الواقعية المطلقة (الأولى) والمثالية المطلقة (الأخيرة) هي الصراع بين الوَسَطَين بينهما (الثانية والثالثة) كما وصفنا.

(٥٤) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٩ - ٤٠: «فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم. وهذا هو الصواب وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره، ويكون الحدودُ للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات (...) وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصْفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضعين، بيان مسمّى الاسم فقط، وتمييز المحدود من غيره، لا تصوير المحدود. واذا كان فائدة الحد بيان مسمّى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي رُجِع في ذلك الى قصدِ ذلك المسمّي ولغتِه».

غير معلوم، والمعلوم هو مضمون الاستثناء ﴿إلاّ بما شاء﴾[٥٥].

ويمكن الآن أن نسمي هذه المنازل بأسمائها التاريخية بعد وصفها وإبراز مميزاتها الفلسفية. فالواقعية المطلقة الساكنة ببعدَيها المفارق للطبيعة، والمحايث للانسان (أفلاطون) وعكسه (أرسطو)، في مجالَي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ (الهُويَّات والقيم التي للأشياء بذاتها)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم **عبادة الطبيعة** كما برزت، في حدَّي الافلاطونية المحدثة العربية. والمثالية المطلقة الساكنة ببعديها المفارق للطبيعة والمحايث للانسان (الانجيل) وعكسه (التوراة)، في مجالَي مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة (الخِلقات والأحكام التي للأشياء بإرادة الرب)، هي المنزلة الغاية التي أُطلقنا عليها اسم **عبادة الشريعة** كما برزت في حدَّي الحنيفية المحدثة العربية. واللقاء الصدام بين الافلاطونية المحدثة بحديها الغايتين والحنيفية المحدثة بحديها الغايتين، أنتج الذاتية الربوبية المتعالية الصائرة من الذات الالهية الى الموضوع العالمي والانساني (مخمَّس الإشراق والتصوف)، والموضوعية العالمية المتعالية الصائرة من الموضوع العالمي الى الذات الالهية والانسانية (مخمَّس الرشدية والكلام). فأصبح موطن الاشكال ليس الغايات، بل الصيرورات اليها، أعني التموضع الربوبي أو التجلي، والتذوُّت العالمي أو التفعُّل، مع الإبقاء على هذه الصيرورات خارج الطبيعة والتاريخ، لكأنَّها حدثت دفعةً واحدةً في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، فظلت هذه الصيرورات خالية من عمل الزمان ونصب التاريخ. واذاً فهما لا يَعْرُضان للوجود الطبيعي والشريعي بما هو هو، بل يُعْرَضان كفينومينولوجيا الترقّي في الطريقة الصوفية أو التدرج في المعرفة الفلسفية: بحيث تكون الصيرورة عَرَضيةً لا تنتسب الى الذات التي تتموضع بما هي عينُ حركة التموضع، ولا الى الموضوع الذي يتذوَّت بما هو حركة التذوت.

ولن يصبح ذلك ممكناً إلاّ بفضل الصدام بين الحلّين الوسطين، أعني «المثالية النسبية - الواقعية النسبية» بالتناوب بين الذاتين الالهية والانسانية، بما كان ذلك شرط التزاحم بين الذاتين، لكأن إحداهما تمثّل فعالية الذاتية الربوبية، بما هي في مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة الضاربة في أعماق التاريخ والطبيعة؛ وأخراهما تمثّل فعالية الذاتية الناسوتية بما هي في التاريخ والطبيعة الضاربة في أعماق ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة. ومن دون هذا الفصل مع التداخل، يتعذر أن تتحول الساكنات الى متحركات فنبقى في الكليات الواقعية، بما هي غايات (حدّا الافلاطونية المحدثة) أو المثالية بما هي غايات (حدّا الحنيفية المحدثة)، زعماً، في الحالة الأولى، بأن ما لا يطابق هذه الكليات الواقعية أوهام علّتُها الذات الانسانية؛ والاله الخالي من الوهم والهوى، يطابقها فيعلمها كما هي؛ ويكفي الانسان أن يُخْلِي ذاته من الوهم والهوى، ليتألّه فيُدرِك هذه الحقيقة؛ أو في الحالة الثانية، بأن ما لا يطابق هذه الكليات

(٥٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة» الآية ٢٥٥.

المثالية من الوجود أوهام علّتها الشيطان المعارِض للذات الالهية وقوَى الشر الثائرة على الأحكام الالهية. إن اثبات الثنائية ونفي أحد طرفيها للعودة الى الوحدة هو الأساس الواحد الذي تشترك فيه الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة. ولذلك فهما عينُ الفلسفة وإن اختلف المنفي، إذ بعد النفي، يكون ما يبقى، سواء ظُنّ ما تفعله الذات وهو لا شيء عداها، أو ما تنفعل به الذات وهي لا شيء عداه، يكون الشيء الواحد نفسه الذي لا ثنائية فيه تُقابل بين المدرِك والمدرَك في وحدة الادراك الذي هو عينُ الوجود.

ثامناً: الشرط الضروري والكافي لظهور الاسمية

واذاً فالاسمية لا تكون ممكنةً الاّ بفضل التزاحم بين الذاتين، بما كان هذا البَون الفاصلةَ الضرورية للتمييز بين ما في الذهن وما في العين، بحكم التواصل بين الذوات المشروط بالقاسم المشترك بينهما. وفعلاً فالمثالية الاضافية التي هي واقعية اضافية (بالتناوب بين الذاتين)، هي التي ستكوِّن الاسمية الاضافية التي لن تصبح اسميةً بإطلاقٍ إلاّ بعد نفي الواقعية والمثالية، بوصفهما منزلتين متضايفتين، بلوغاً الى التخلّص النهائي من الكلي كجنس ثالث من الموجودات بين الروامز، التي هي أشخاص، والمرموزات، التي هي كذلك أشخاص. فإذا كانت الروامزُ أعيانَ الأسماء ـ بالمعنى الذي أشرنا اليه، أي بمعنى أن الحدود أسماء وليس بمعنى الألفاظ ـ وكانت المرموزاتُ أعيان المسميات، وكان ما بين سلسلة الأعيان الرامزة وسلسلة الأعيان المرموزة مجرد إضافات وعلاقات منطقية ورياضية هي بدورها متراامِزة، أصبحت فاعليةُ الذات الانسانية هو هذا الانتاجَ للتشاكُل بين السلسلتين: وهو المقصود بالعقل والمعرفة في مجالَي العلم والعمل الاسميَّين.

وفعلاً، فخلافاً لما كان سائداً في الفلسفة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، حيث كانت الكتابة تقاس على اللغة، واللغة تقاس على ما في الذهن، وما في النفس يقاس على ما في العين لتحديد طبعائها، أصبح ما في الذهن يقاس على ما في اللغة، وما في اللغة يُقاس على ما في الكتابة. وما في الوجود لا يُرَدُّ اليها ولا يُقَاس عليها، إلاّ اذا كان المقصودُ المدرَك منه لا ذاته[٥٦]؛ وذلك لأن ابن تيمية وابن خلدون، كما سنرى، يعتبران المعاني

(٥٦) تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٦: «ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يطابق الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمّها، لا ان في الخارج شيء هو نفسه يعمّ هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا». وبيِّن، هنا، أن الوساطة بين الأعيان المرموزة والأعيان الموجودة في الخارج والمُفادة ـ والأعيان الرامزة ـ الألفاظ والخط ـ لا وجود لها بإطلاق. واذاً فالدلالة الموجودة في الذهن هي العموم والإطلاق الموجودان في الروامز لا غير: كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ.

النظرية والعملية رموزاً نظرية أو عملية ذريعية؛ وهي مجرَّد مواضعاتٍ لترتيب علم الانسان وعمله، بحسب أغراضِه النظرية والعملية لا غير(٥٧).

واذاً فسلسلة الأعيان الرامزة، وسلسلة الأعيان المرموزة اللتان تكوِّنان بتشاكلهما «مفهوماتٍ ـ نظرية ـ ذرائع وقيماً ـ عملية ـ ذرائع»، تجعلان من هذه الذرائعَ النظرية والعملية أموراً تاريخية تتطور بتطور صنعها ووضعها كاصطلاحات مفيدة للتصورات والارادات، بحيث إن العلم هو صنع «الروامز ـ الذرائع النظرية» والعمل هو صنع «الروامز ـ الذرائع ـ العملية»، فيكون الأول **رياضيات**؛ والثاني **سياسيات**؛ ويكون علمُ الفاعلية الأولى **منطقاً**، وعلمُ الفاعلية الثانية **تاريخاً**. وكلاهما ينقسم الى علم صوَري وعلم مادي، أعني الى منطق صوري هو علم الفعالية الرياضية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع نظر محدد مسبقاً، وعلم الفعالية الرياضية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع محدد مسبقاً، وتاريخ صوري هو علم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقاً، وعلم الفعالية السياسية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقاً. وطبعاً فالمنطق والتاريخ الصوريان (تصور نماذج مطلقة من دون الاقتصار على موضوع نظري وعملي محددين) والمنطق والتاريخ الماديان (تصور نماذج خاصة مقتصرة على موضوع محدد مسبق) كلاهما وليد تاريخ الممارسة النظرية (أعني صناعة الرموز النظرية ببعديها الصوري والمادي) والممارسة العملية (أعني صناعة الرموز العملية ببعديها الصوري والمادي) في المجتمع الانساني، وذلك بما هما صراع بين العقول الناظرة والعقول العاملة: إنه صراع الإرادات المعرفية المتنافسة على وضع النماذج التفسيرية، وصراع الإرادات العملية المتنافسة، على وضع النماذج التأويلية وتحقيقها في المادة الرامزة وفي المادة المرموزة، أي في المدونة العلمية والعملية

(٥٧) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٣، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩: «في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وانما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول». اذا علمنا، من خلال الأمثلة الأربعة التي ضربها ابن خلدون ـ علاقة التعليم، والنبوة، والملك والصراع بين الشعوب ـ أن هذا التفسير للتقليد والاقتداء يقابل بين ظاهرة اجتماعية وهي الغلبة والانغلاب، وظاهرة نفسية وهي تعليلها عند المغلوب وتفسير تحول صفات الغالب الى قيم عند المغلوب، فإننا ندرك عندئذ القصد باسمية القيم عند ابن خلدون: فالعوائد والمذاهب مجرد أسماء ليس وراءها كليات قيمية، بل هي مغالطات بين أعيان القوى الفاعلة وأعيان القوى المنفعلة بإيجاد كليات قيمية تنسب إليها الفاعلية وتنتحل معتقداً ظناً أنها كمال وعلة للغلبة. والآلية المفسرة لذلك نفسية منطقية: اعتقاد الكمال في الغالب/ مغالطة معوضة للغلب الطبيعي بالغلب الخلقي في الصراع الاجتماعي.

وفي موضوعيهما. ولا يمكن وصف هذه النماذج بالمثالية ولا بالواقعية: فليست هي جنساً ثالثاً ثابتاً في الأعيان أو في الأذهان؛ بل هي مصنوعات تاريخية ذات وجود طبيعي مادي هو الأدوات النظرية ـ الرموز الرياضية عامة، والأدوات العملية ـ الرموز السياسية عامة، وأدوات الأدوات، أعني علم الرموز الرياضية أو المنطق، وعلم الرموز السياسية أو التاريخ(٥٨). وهذان العلمان هما اللذان سيركّز عليهما فيلسوفانا عملهما: ابن تيمية يبحث في المنطق، وابن خلدون في التاريخ بالمعاني التي وصفنا، والتي سندرسها في القسمين اللاحقين من هذا الكتاب(٥٩)، بدءاً بتحديد الشروط المعرفية التي أدت إلى هاتين المحاولتين الطريفتين، وختماً بتحديد النتائج النظرية والعملية الموجبة للاسمية العربية التي يمثلانها.

(٥٨) والفرق بين هذا الموقف الاسمي والنكوص الى الافلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية الحديثة واضح لمن له دراية بتاريخ الفكر الغربي. فلو أعطينا لهذه الصناعة النظرية والعملية بعداً انطولوجياً، واعتبرناها فاعلية الذات الناسوتية بما قد حل فيها الاله، أو بما هي بديل منه، صارت هذه الصناعة حركة الوجود نفسه بما هو ذات تتموضع في التاريخ الانساني (وهو معنى المثالية الواقعية التاريخية بالمعنى الهيغلي)، أو بما هو موضوع يتذوت في التاريخ الانساني (وهو معنى المادية الواقعية التاريخية بالمعنى الماركسي). فتتضح بذلك الضرورة العقلية الواصلة بين أفلاطون، وأرسطو، وعيسى، وموسى، بتوسط الافلاطونيات المحدثة الهلنستية، والعربية واللاتينية، وخصوصاً بتوسط مخمس الإشراق والتصوف، ومخمس الرشدية والكلام. ولعل النقد الذي حاوله ابن تيمية وابن خلدون قد فشل كما فشل النقد الكانطي والكونتي بالمنطلقات نفسها: نقد النظر من أجل العمل (الأول)، أو نقد العمل من أجل النظر (الثاني). وما المقابلة بين التاريخية المحصورة في العلم والعمل الانسانيين وفصلهما عن الوجود في ذاته ـ وهو أساس النقد عند فيلسوفينا لتأسيس الاسمية بما هي مظهر للخلافة الانسانية ـ الاّ رفض للاطلاق الذي اتصف به كلا المخمسين وهو رفض يناظر الرفض الكانطي والكونتي مع فارق أساسي: فهذا متقدم على الافلاطونية المحدثة الجرمانية الممزوجة بالتوراتية المحدثة، وذاك متأخر عن الافلاطونية المحدثة العربية الممزوجة بالحنيفية المحدثة، بحيث إن اتجاه الحركة، مثلما هو الشأن بالقياس الى اليونان، كان هنا أيضاً، بالقياس الى الألمان، معكوساً. ولو كان موضوع بحثنا هو المقارنة لحاولنا اكتشاف علل ذلك. ولكن هذا خارج عن اهتمامنا كما أسلفنا منذ المقدمة.

(٥٩) الاسمية النظرية بفصليها السالب والموجب، والاسمية العملية بفصليها السالب والموجب، والأولى تخص ابن تيمية بالقصد الأول وابن خلدون بالقصد الثاني، والثانية تخص ابن خلدون بالقصد الأول وابن تيمية بالقصد الثاني، وذلك لأن عمل ابن تيمية الفلسفي، بدافع عملي، كان إصلاحاً للنظر، وعمل ابن خلدون الفلسفي، بدافع نظري، كان إصلاحاً للعمل: الأول عالج علم المنطق بما هو منهج علم العلم ونظريته، كون واقعية الكلي النظري جعلت شروط العمل ممتنعة؛ والثاني عالج علم التاريخ بما هو منهج علم العمل ونظريته، كون واقعية الكلي العملي جعلت شروط النظر ممتنعة. فنخصص القسم الثاني للوجهين السالبين من الاسميتين النظرية والعملية، والقسم الثالث للوجهين الموجبين منهما: وبذلك تتخاصر الاسميتان فيتألف القسم الثاني من السلب النظري للواقعية (ابن تيمية) والسلب العملي للواقعية (ابن خلدون)؛ ويتألف القسم الثالث من الإيجاب في المجالين. وبذلك ينتهي السعي الى المطلوب في هذه الرسالة.

الفصل الثاني

عدم التلاؤم بين النظر والعمل الحاصلين فعلاً وما بعدهما التأسيسيّ في الفلسفة

أولاً: خاصيات الوضعية الحاصلة ومكوناتها

تعود جميع الحجج الفلسفية التي يستند إليها النقد الإبستمولوجي الذي يبني عليه ابن تيمية إصلاحه للعقل النظري، وابن خلدون إصلاحه للعقل العملي، إلى عدم التلاؤم بين النظر والعمل بما هما نشاطان إنسانيان تاريخيان، وما بعدِهما الفلسفي والكلامي المؤسس لهما في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. لذلك يكون نقدُ الأول محاولةً لتخليص **المنطق** من **الميتافيزيقا** المستندة إلى واقعية الكلي النظري، ونقدُ الثاني محاولةً لتخليص **التاريخ** من **الميتاتاريخ** المستند إلى واقعية الكلي العملي، في معناهما الذي انتهيا إليه في المخمّسين اللذين وصفنا، أعني واقعية الذات الربوبية التي تتجوهر وتتموضع في العالم، وواقعية الموضوعِ العالمي الذي يتفعل ويتذوّت في الإله. والمعلوم أن تجوهرَ الذات الربوبية وتموضعَها، وتفعُّلَ الموضوع العالمي وتَذَوُّته لا يمكن أن يكون نموذجُهما المعرفة الإنسانية والعمل الإنساني، من دون الواقعية الضمنية التي لا تفصل بين المعرفي والوجودي، والتي تعتبر الكليات النظرية والعملية، بما هي معلومة ومعمولة طبائعَ وشرائعَ ذات بُعدٍ وجودي، لا يختلف فيه ما هو إضافي إلى الإنسان عمّا هو في ذوات الأشياء.

علينا، في هذا الفصل، أن نبحث في مسألة التلاؤم بين النظر والعمل وما بعدهما المؤسس لهما في الجديلتين المخمّستين لنحدد موطن النقد الذي ننسبه إلى ابن تيمية وإلى ابن خلدون، وكيفية نقلهما الفكر العربي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، في شكلهما الفصلي، إلى القطيعة المتجاوزة لهما، في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية النظرية والعملية. وعلينا إذاً أن نحدد شرعية هذا النقد، بإبراز عدمِ التلاؤم المشار إليه، وذلك بوصف مابعد الوضعية العلمية وما آلت إليه بحكمِ عدم التلاؤم الذي أفسدَ الممارسة العلمية والعملية، وحوّل

وجهتهما فأدخلهما عصراً من الانحطاط الذي سيعانيانه إلى حدود النهضة، وذلك قبل معالجة المحاولتين الاصلاحيتين، بما هما غايتا هذا العمل، ونتائج المنزلة التي حدداها للكلي في مجالي النظر والعمل.

١ ـ فهل الممارسة العلمية العقلية والنقلية تخضع لشروط المنطق الأرسطي، بما هو أرغانون صوري ومادي للمعرفة العقلية خضوعاً يؤسسه ما بعد الطبيعة التي تتولد منه؟[١].

٢ ـ وهل الممارسة العملية النقلية والعقلية تخضع لشروط التاريخ الأفلاطوني بما هو أرغانون صوري ومادي للعمل العقلي خضوعاً يؤسسه مابعد التاريخ الذي يتولد منه؟[٢].

ويمكن، منذ البدء، أن نصرِّح بجواب فيلسوفَينا السالب: فالعلم والعمل الحقيقيان غيرُ خاضعين للمنطق الأرسطي وللتاريخ الأفلاطوني؛ ومن ثم فإن مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ لا علاقة لهما بهما. والعلم والعمل الخاضعان لهما ليسا من العلم والعمل في شيء؛ بل هما أساطير لا تتجاوز تأسيس سلطان علمي كاذب وُظِّف سياسياً لتأسيس سلطان روحي مساند للسلطان المادي في المجتمع العربي، خلال عصره الإسلامي. والعلم والعمل الوهميان المستعملان لأرغانونَي الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة ـ أعني المنطق الأرسطي والتاريخ الأفلاطوني كما صارا فيهما بعد الانفجار في القرن الخامس ـ ليسا علماً للطبيعة والتاريخ، بل لمابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المظنونين حقائق نهائية لهما؛ وهي بعد حاصلة، حسب زعمهم، في مدوّنة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، كما تحددت في المخمَّسين اللذين وصفنا في الفصل السابق (خلال القرنين السادس والسابع).

ولنشرع في وصف خصائص هذه الوضعية «المابعد علمية» و«المابعد عملية» في مرحلة التأسيس (القرنان السابع والثامن)، وفي مرحلة الوصل (القرنان التاسع والعاشر)، وفي مرحلة الانفجار (القرن الحادي عشر)، وفي مرحلة الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر) ضامين المرحلتين الأوليين معاً، والأخيرتين معاً، لما سنرى من الأسباب. فأهم نتيجة حصلت،

---

(١) إذ رغم الاختلافات النظرية المضمونية والشكلية بين الجدليتين، يبقى المنطق (وأساسه الميتافيزيقي) الأرسطي، وخصوصاً في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الحد والبرهان، أعني التحليلات الثانية، الأساس المشترك للبعد الفلسفي منهما؛ وبعد الغزالي، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول الحد والماهية وبين مقول البرهان والعلية الطبيعية هما المظهر المنطقي لواقعية الكلي النظري، وهو مناط الاشكال في الاسمية النظرية التي يؤسس لها ابن تيمية.

(٢) وكذلك فإن الجدليتين، رغم اختلافهما العملي المضموني والشكلي، يبقى التاريخ (وأساسه مابعد التاريخي) الأفلاطوني، خصوصاً في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الغاية والوسيلة، أعني السياسة المدنية الفاضلة، الأساس المشترك للبعد الفلسفي العملي منهما؛ وبعد اخوان الصفاء، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول حد الخير والقيمة الذاتية للأشياء وبين مقول الروية والعلية الشرعية هما المظهر التاريخي أو السياسي لواقعية الكلي العملي، وهو مناط الاشكال في الاسمية العملية التي يؤسس لها ابن خلدون.

في مرحلة التأسيس، هي حصر العلوم العقلية في وظائفها الذريعية، وفصلها عن مقدّمها التأسيسي (الفلسفة والميتافيزيقا) وتاليها الاستثماري (السحر والتنجيم والسيمياء)، بحكم المنع الديني، وسيطرة رجال الدين على الوظائف العقدية في العلم والعمل، غير المقتصرين على الدور الذريعي، بوصفهما يجمعان بين الدنيوي والأخروي من حياة الإنسان(٣). لذلك غلبت، على العلوم العقلية الخالصة، في مرحلة التأسيس والوصل، وظيفتُها الذريعية الدنيوية الخالصة (الطب والفلك والرياضيات في البداية، ثم بالتدريج المنطق). وقد برزت ثمار هذه الخاصية في ظاهرتين واضحتين لا تغيبان عن أي مؤرخ لعلوم العقل في الحضارة العربية:

الأولى، هي غلبة الاختصاص العلمي العميق على أوائل الفلاسفة العرب وتناقص ذلك في المتأخرين منهم، مع حصول العكس في الوظيفة العقدية المتجاوزة الدور الذرائعي(٤). ويكاد يكون التطور مقابلاً لذلك تمام المقابلة عند المتكلمين: حيث تناقص الدور العقدي وتزايد الدور العلمي الذريعي الخالص(٥).

---

(٣) يمكن أن نقول إن العلوم العقلية بذاتها لا تعد منافساً للعلوم النقلية، ما بقيت في حدود وظائفها الدنيوية (كالحساب والهندسة والفلك والطب والفنون الآلية جميعاً)، لكنها تطمح، بمقدمها التأسيسي (الفلسفة)، وتاليها الاستثماري (السياسة والسحر والتنجيم)، إلى منافسة الدين في وظيفته كسلطة روحية في الدولة الإسلامية. وعندئذ ينشأ الصراع بين سلطتين روحيتين إحداهما تستند إلى الدين، والأخرى إلى الفلسفة. ولما كانت المنافسة في هذه الحالة لصالح رجال الدين دائماً، أصبح من الضروري بالنسبة إلى الفلاسفة إكساء فلسفاتهم طابعاً دينياً، بدرجات متعددة من التوفيق إلى التوحيد، كما يتبين في ذروة هذه الاستراتيجية عند اخوان الصفاء. وظل هذا الصدام حياً دائماً إلى أن اتخذ شكله النهائي في المخمّسين اللذين وصفنا: فأصبح الفقهاء والمتكلمون الظاهريون والرشديون في صفّ، والمتصوفة والمتكلمون الباطنيون والاشراقيون في صف مقابل، إلى أن بيّن ابن تيمية وحدة الأساس النظري لجميع هذه المدارس (المنطق الأرسطي وواقعية الكلي النظري) وإلى أن بيّن ابن خلدون وحدة الأساس العملي لجميع هذه المدارس كذلك (التاريخ الأفلاطوني وواقعية الكلي العملي).

(٤) إن أدنى مقارنة بسيطة بين الثقافة العلمية الخالصة للكندي والفارابي من جهة، ولابن سينا وابن رشد من جهة ثانية، تبيّن بوضوح أن الصعود انتهى عند الفارابي والنزول عند ابن رشد. فالكندي فلكي ورياضي وعالم أكثر مما هو فيلسوف. والفارابي فيلسوف بأتم معنى الكلمة، وهو كذلك رياضي ومنطقي جيد. لكن الثقافة العلمية، ربما بحكم التراكم والاختصاص، بدأت في التناقص عند ابن سينا، إذ يعلم الجميع أن جلّ مؤلفاته حول الرياضيات في الموسوعة الفلسفية ليست من إنتاجه، وهي عديمة العمق العلمي يكاد مضمونها لا يتجاوز مضمون رسائل اخوان الصفاء. أما ثقافة ابن رشد العلمية، فإنها بشهادته في تفسير مابعد الطبيعة عند حديثه عن الفلك، تكاد لا تذكر: ناهيك أنه نكص عن فلك بطليموس إلى فلك أرسطو، أعني كاليبوس وأدقسس (أي فلك مقالة اللام من الميتافيزيقا). يضاف إلى ذلك أن الثقافة العلمية عند الفلاسفة لم تتعدَّ الرياضيات اليونانية. أما العلوم الرياضية العربية - أعني الإضافات في الجبر والتحليل - فإنهم كانوا يتجاهلونها إذا ما استثنينا إشارة الفارابي السريعة الواردة في إحصاء العلوم.

(٥) ولعل جلّ كبار الرياضيين العرب المتأخرين كانوا من المتكلمين والفقهاء، ويكفي أن نذكر الأمثلة التالية ملاحظين أن امتزاج الثقافتين في المرحلة الثانية - مرحلة الفصل - جعل التمييز بين العلماء من حيث الانتساب إلى الفلسفة أو إلى الكلام أمراً ممتنعاً: فبدءاً بالبغدادي (عبد القاهر) وختماً بجلّ الرياضيين المغاربة في =

والثانية، هي خلو الأعمال العلمية العقلية الأولى من التوظيف العقدي، الصريح وتزايد هذا التوظيف بالتدريج، وخاصة بعد الانفجار(٦). وما قلناه عن المتكلمين نفسه يقال عن الأعمال الكلامية(٧).

ولما صار المقدَّم التأسيسي والتالي الاستثماري للعلوم العقلية غالباً على الجديلة الإشراقية الصوفية خاصة، وذلك في المرحلتين الأخيرتين، مرحلة الانفجار ومرحلة الفصل، صار العلم الخاضع للتوظيف المتجاوز الذرائع الدنيوية والعائد إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو أو إلى مرحلة الانحطاط بعدهما، من السمات الغالبة على العلوم العقلية بمقدَّمها وتاليها في الإسلام الشيعي، وذلك في اتجاه أسطوري خرافي روحاني؛ وصار هذا العلم، في اتجاهه التجريبي اللفظي السوفسطائي، من سمات الإسلام السنّي، مع ما يتبع ذلك في مقدَّمه التأسيسي وتاليه الاستثماري. ولهذا كان المسعى الفلسفي لتخليص المنطق والتاريخ من الميتافيزيقا والميتاتاريخ ثورتين لم يكن بُدٌّ من حدوثهما في الإسلام السنّي، أعني بين فلاسفة العالم السني ردّاً على فلاسفة العالم الشيعي أساساً. من هنا كان ابن تيمية وابن خلدون لا نظير لهما في العالم الشيعي. ولكي نفهم ذلك ميّزنا بين الجديلتين المخمَّستين في العهد الفصلي من حيث المقدَّم والتالي، لكي نتمكن من وصف الوضعية الإبستمولوجية المتوسطة بين المقدَّم التأسيسي والتالي الاستثماري، في وضعيتيهما المختلفتين تمام الاختلاف: أعني وضعية العلوم في الجديلة الإشراقية الصوفية ووضعيتها في الجديلة الرشدية الكلامية. ويمكن أن نسمي الأولى الوضعية الباطنية في العقل والنقل، وأن نسمي الثانية الوضعية الظاهرية في

= القرنين الثالث عشر والرابع عشر الذين كانوا في الأغلب فقهاء كأبي غازي المكناسي الفاسي صاحب **بغية الطلاب** (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي، **بغية الطلاب في شرح منية الحساب**، تحقيق محمد سويسي، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤ (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣). وابن تيمية رياضي كبير؛ وهو من أسرة رياضية أباً وجدّاً.

(٦) يكفي أن نقارن المؤلفات الرياضية التأسيسية وكلها من المرحلة الوصلية أو فيها، أعني من الثامن إلى نهاية العاشر، وخلوها من التأويلات الميتافيزيقية والصوفية والمؤلفات الرياضية اللاحقة للانفجار واستنادها الصريح إلى الميتافيزيقا والتصوف. والأولى كانت متجهة أساساً إلى التطبيقات الطبيعية والاجتماعية (الكرجي، أنباط الماء، والدور والوصايا). وبداية من مرحلة الانفجار انعكست الآية: لاحظ اعتراضات الخيام على ابن الهيثم حول إدخال الحركة في الهندسة، ومحاولات ربط الرياضيات بتأويلات صوفية عقدية. انظر مثلاً: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، **الأعمال الرياضية الكاملة**، تحقيق جلال شوقي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١).

(٧) نقل الأعمال الكلامية من مجرد جرائد عقدية إلى أنساق فلسفية ميتافيزيقية تبدو واضحة لمن يقارن الانساق الكلامية الأولى والانساق الكلامية الأخيرة: وتلك هي العلة في المقابلة بين القدامى والمحدثين. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام».

العقل والنقل، والوضعية العامة الناتجة من تشاجن العلاقات وتشابكها هنا هي الوضعية الإبستمولوجية والفلسفية التي حددت طبيعة ثورتي فيلسوفينا في مجال إصلاح العقل النظري للإصلاح الروحي (ابن تيمية)، وإصلاح العقل العملي للإصلاح السياسي (ابن خلدون).

فأما **الوضعية الأولى**، فإنها تمتاز بخاصيتين ولّدتا ثمراتٍ متنافرة انتهت إلى جمودٍ علمي من جنس عجيب:

١ ـ فهي قد مكّنت من الإبقاء على نتائج العلوم العقلية التي حصلت قبلها، في ممارسة جامدة لا تتعدى حفظ هذه النتائج العلمية ونقلها، وخاصة حفظ استعمالاتها الرمزية وتوظيفاتها السحرية والأسطورية؛

٢ ـ ومن ثم، فهي قد أوقفت كل مسعى لتجاوزها وللتقدم الفكري في المجال العلمي، للتسليم بالطابع النهائي والمطلق الذي يضفيه عليها استعمالُها الروحي وتوظيفُها في تأسيس السلطان الروحي للمتصوفة والأئمّة.

بحيث إن نتيجتها الثانية أفسدت نتيجتها الأولى، كونها قد حصرت المعرفة العلمية النظرية والعملية في الحدود التي بلغت إليها، قبل مرحلة الفصل؛ بل هي قد عادت بها إلى ما قبل التاريخ العربي من الفكر الإنساني، بل إلى ما قبل أرسطو وأفلاطون، أو إلى ما انحطّ من فكرهما ومن العلوم اليونانية بعدهما، معتبرةً إياها معرفةً نهائيةً تمثل باطن الوجود الطبيعي المطابق لباطن الوجود الشريعي[٨]. ولهذا أطلقنا على هذه الوضعية المعرفية اسم وضعية الفلسفة الباطنية[٩].

---

(٨) وسنعطي مثالين أحدهما للسهروردي يؤيد فيه هذا المنحى، والثاني للسموأل يدحض فيه هذا الاتجاه:

ـ السهروردي: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما ينبني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أبناذقليس وفيثاغورس وغيرهما». شهاب الدين السهروردي، **حكمة الاشراق**، «المقدمة،» ص ١٠.

ـ السموأل: «أما هذه المؤامرة (والمقصود المشاورة بمعنى العلاقة الرياضية، انظر ص ١١٢ من **الباهر في الجبر** التالي بيانه) التي ذكرها فيثاغورس فما علمنا أحداً من المهندسين تيسر له تعليلها. وفيثاغورس أيضاً لم يبرهن عليها. ولكننا وجدناها في مصحفه الذي ذكر أنه أوحي به إليه ولم نجده برهن عليها ولا على سواها مما في كتابه ذلك فبحثنا عن برهانها بالتحليل (...)». السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، **الباهر في الجبر**، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، ص ١٢٢.

(٩) وقد اتصفت هذه الباطنية بصفات عجيبة: فهي جعلت من مضمون علوم العقل باطناً للشريعة فأصبح من اليسير عليها أن تستمد من علوم الطبيعة دلالات باطن الشريعة من دون كلفة، إذ إن التأويل يقتصر على غصب النص الديني ليفيد ما وصلت إليه الفلسفة. ثم عكست فجعلت بعض الدلالات الشرعية أبعاداً أخروية لما يُزعم من حقائق العلم الطبيعي، فأصبح البحث العلمي العقلي مجرد تلاعب بالرموز الدينية. وقد ميزت =

وأما الوضعية الثانية فإنها، بفضل الفصل بين البعد العقدي المطلق الذي اعتبرته عائداً إلى المدوّنة الإسلامية (القرآن والسنّة) وما تفرع منها من علوم نقلية بمعناها الظاهر الذي يختلف عن العلوم العقلية، فإنها قد أدت إلى أمرين أساسيين كذلك، وهما أمران ولّدا ثمرات انتهت إلى جمود علمي من طبيعة ثانية:

١ ـ فهي قد أبقت على العلوم العقلية مع محاولة تخليصها من مقدّمتها وتاليها المنافيَيْن للدين؛ ومن ثم فهي قد أبقت على الوظائف الدنيوية والأرغانونية للعلوم العقلية النظريْة والعملية، كما كان الشأن في مرحلتَي التأسيس والوصل أو قريباً منه؛

٢ ـ لكن نقدها للمقدِّم والتالي أعني للتوظيف الفلسفي والعقدي والسحري والسيميائي والتنجيمي قد اتخذ شكلاً أدى إلى اتِّهام العلوم العقلية نفسها، ومن ثم إلى الحد من تعاطيها إلى مستوى حال دون تقدمها.

وإذاً، فرغم الاختلاف بين الوضعيتين، كانت النتيجة العملية، بالنسبة إلى مصير العلوم العقلية، واحدة. ففي كلتا الجديلتين كانت النتيجة الحكْم على العلوم العقلية بالانحطاط، أو بصورة أدق الحكم على النشاط العلمي الحي بالتوقف في الحدود التي بلغ إليها في نهاية عصر الوصل، وأحياناً دونها بكثير. ومثلما ولّد الأمران اللذان ميّزا الوضعية الباطنية هروباً إلى فلسفة البواطن (باطن الشريعة والطبيعة) وميتافيزيقا الروح في فلسفة الإشراق والتصوف، بما هما علم ربوبية متعالية، فإن الأمرين الثانيين اللذين ميّزا الوضعية الظاهرية قد أنتجا هروباً إلى فلسفة الظواهر (ظاهر الطبيعة وظاهر الشريعة) وميتافيزيقا المادة في الرشدية والكلام، بما هما علم عالمية متعالية: بحيث تقابلت وضعية معرفية يسيطر عليها مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المجمَّدان، ووضعية معرفية يسيطر عليها الطبيعة والتاريخ المجمَّدان. والصراع بين الوضعيتين ولد ميثولوجيا مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ونقيضَها أو ميثولوجيا الطبيعة وميثولوجيا التاريخ، أعني الميثولوجيا السالبة بمعنييها الطبيعي والتاريخي التي ظنها بعضهم إبستمولوجيا رشدية (وهذا الظن سيطر على المدرسة الفلسفية في المغرب الأقصى إلى حدّ المقابلة بين مغرب عقلاني ومشرق لاعقلاني، مقابلة لا تستقيم ولا تصمد أمام الامتحان النقدي).

وهكذا، فإن الوضعية المعرفية التي اصطدم بها فيلسوفانا وحاولا نقدها لإصلاح العقل النظري والعملي مؤسِّسين المدرسة الاسمية التي تعتبر الإنسان، بما هو كائن تاريخي، مصدراً لعمل وعلم تاريخيين غير مطلقين، هي الوضعية التي انتسجت خلال القرنين الثاني عشر

= هذه الخصائص الإسلام الشيعي ـ الذي هو خارج عن بحثنا ـ إلى حدود النهضة، مما جعله يتضمن ركوداً علمياً ونشاطاً فلسفياً يدور كله حول هذين المسارين اللذين وصفنا، رغم ما يزعمه هنري كوربان من عمق لهذه الفلسفة الممتدة بين الرابع عشر والثامن عشر، بل وحتى بداية العشرين، انظر مقدمة ترجمته لـ **كتاب المشاعر** المحال عليه سابقاً.

والثالث عشر، بعد انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الوصليتين، أعني:

١ ـ وضعية الإشراق والتصوف المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «أثولوجيا» متعالية للعقل وللإرادة الإلهيين المتعيّنين في بعض المصطفين.

٢ ـ وضعية الرشدية والكلام المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «كسمولوجيا» متعالية للعقل والإرادة الطبيعيين المتعيّنين في بعض المصطفين.

وقد أدت هاتان الوضعيتان إلى التمازج بين المنطق وأساسه الميتافيزيقي والتاريخ وأساسه الميتاتاريخي، مع غلبة المزاج الأول على الوضعية الثانية، والمزاج الثاني على الوضعية الأولى. وسنحاول الآن وصف هاتين الوضعيتين من خلال تحديد مفعول هذين المزيجين اللذين سيصوِّب إليهما ابن تيمية وابن خلدون نقدهما بهدف إصلاح العقل النظري (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي) والعقل العملي (نقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي)[١٠].

١ ـ خاصيات المجال المعرفي في الوضعية الإشراقية الصوفية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدَث الفاصل فصلاً أفلاطونياً فيثاغورياً، أي علم الطبيعة الرياضي، قد صار مضمون العلوم النقلية بالمعنى الحنيفي المحدث الفاصل فصلاً انجيلياً بما هو باطن الشريعة، فإن هذه العلوم قد صارت حقائق نهائية. لذلك فإن غاية البحث لم تبق تنميتّها وتجاوزَها، بل أصبحت هادفةً إلى تثبيتها ودعمها، بوصفها باطن الحقيقة الدينية المطلقة ببعديها الشريعي والطبيعي. لذلك صار العلم الرياضي الخالص ثانوياً، وأصبح ألعاباً رمزية تدّعي اكتشاف الحقائق العلمية في نص القرآن[١١]، أو نص

(١٠) وما لم نفهم وظيفة علم التاريخ هذه في إضافتها إلى العلوم العملية بالقياس إلى وظيفة علم المنطق في إضافته إلى العلوم النظرية، امتنع علينا فهم الثورة العلمية والفلسفية التي مثلتها الاسمية العربية. ورغم أن غياب مثل هذا الأمر من محاولات فهم تاريخ الفلسفة العربية يدعو إلى العجب، فإن سيادة نقد المنطق على الثلث الأول من الرابع عشر (ابن تيمية)، وسيادة نقد التاريخ على الثلث الأخير منه (ابن خلدون)، وما ينتج منهما من تغيير كلي لمفهوم العلم النظري والعلم العملي، من الأمور التي يصعب التغافل عنها، عند السعي إلى تحديد منزلة الكلي النظري والعلوم التابعة له، والكلي العملي والعلوم التابعة له، أعني الرياضيات والمنطق بالنسبة إلى الأول، والسياسيات والتاريخ بالنسبة إلى الثاني. وسنرى أن ما بين المحاولتين النقديتين من توازٍ وتكامل يمثل ظاهرة إبستمولوجية مفتاحاً، من دونها يعسر أن نفتح غوامض تاريخ العلم والفلسفة في الحقبة العربية: فإذا كانت غاية أية حقبة، أعني الحد الذي بلغت إليه أفضل صورة عنها وأحسن أداة لفهمها، فإن ما نحاول هنا دراسته قد يمدنا بالمنطق العميق لتاريخ الفلسفة والعلوم العربية، خلال قرونها الثمانية (من الثامن إلى الخامس عشر).

(١١) مثلاً الحروف التي يبدأ بها بعض سور **القرآن الكريم**، وعدد الحروف في الأبجدية العربية، وعلة انحصار الأفلاك والبروج والكواكب في العدد ثمانية وعشرين، انظر: اخوان الصفاء، **رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مج ١، الرسالة الثالثة من القسم الرياضي، ص ١٤٠.

أحاديث الأيمّة بطّنوها إياها، بعد أن أدركوها بعلمهم المعصوم[١٢]، كما صار علم الرياضيات التطبيقي - الفلك والموسيقى خاصة - علماً ثانوياً هدفه اكتشاف بعض الرموز المحددة للتوازي بين الآيات الطبيعية والآيات الشرعية والفلك والسيمياء والسحر[١٣]، بحيث أصبح علم الطبيعة مجرّد تطبيقات ثانوية للعملين السابقين، باعتبار الطبيعة (عالم الخلق أو الشاهد) مجرد ظل للحقائق المتعالية (عالم الأمر أو الغائب).

أما العلوم النقلية التي لم تندغم في العلوم العقلية بالمعنى السابق، فإنها أصبحت فنيات الوضع والانتحال لإثبات خوارق الأيمّة والأولياء المزعومة: وقد أصبح المنطق (منهج علوم العقل) والتاريخ (منهج علوم النقل) آليتيْ إنتاج الأساطير المابعد - طبيعية والمابعد - تاريخية المسيطرة على الطبيعة والتاريخ. وإذاً فقد تميز المجال المعرفي، في الوضعية الإشراقية الصوفية بخاصيتين متقابلتين هما: خاصية جماد المعرفة العلمية الموجبة، وحركية الإبداع الخيالي للأساطير والكوسموغونيات المستندة إلى توظيف القدر النظري الحاصل من العلم الطبيعي والرياضي، والسوسيوغونيات المستندة إلى توظيف القدر العملي الحاصل من العلم الشريعي واللغوي، وإبداع أساطير تفسير العالم (مابعد الطبيعة)، وأساطير تفسير التاريخ (مابعد التاريخ)، وأساطير تفسير الروح الإنساني (بواطن الإنسان والطرائق)، والروح الكوني (بواطن القرآن)؛ إنه عالم الجنّة والملائكة والشياطين والكرامات، إنه الخيالي المطلق بديلاً من عالم الطبيعة والتاريخ[١٤]. ولعل الصراع مع هذا المجال المعرفي هو المحرك الأساسي لمحاولة فيلسوفَينا؛ أعني محاولة ابن تيمية الإطاحة بـ «الكوسموغونيا» الإشراقية الصوفية وتعويضها بعلم رياضي طبيعي تجريبي للعالم الطبيعي، ومحاولة ابن خلدون الإطاحة بـ «السوسيوغونيا» الإشراقية الصوفية وتعويضها بعلم رياضي اجتماعي تاريخي للعالم الشريعي أو للعمران الإنساني. وما لم ندرك ذلك يتعذر علينا فهم طبيعة المحاولتين[١٥].

---

(١٢) ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في المسألة الرابعة من كتاب: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، **الكشكول** (مصر: مطبعة العامرية، ١٨٨٤)، الوارد في: **الأعمال الرياضية الكاملة** المشار إليه آنفاً، ص ١٨٦؛ وكذلك ما جاء في الكتاب نفسه، ص ١٩٠ خاصة: «ويقال إنه سئل علي كرّم الله وجهه على مخرج الكسور التسعة فقال للسائل: أضرب أيام سنتك في أيام أسبوعك».

(١٣) وهذا هو المبدأ الأساسي الذي تستند إليه منظومة اخوان الصفاء، وخاصة في جزئها الإلهي الناموسي المقايس للمدينة على العالم والمؤسس للسلطان الروحي على السحر والسيمياء والتنجيم والإيهام بالسلطة المطلقة للأئمة.

(١٤) انظر: Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958).

حيث تبرز أهمية الخيال المبدع بالمقابل مع الرشدية واستناداً إلى دحضه ابن سينا.

(١٥) فابن خلدون لم يقتصر على نقد المؤرخين، بل تجاوز ذلك إلى أساس هذا الضرب من التاريخ، أعني مابعد التاريخ الذي جعل مثل هذا التاريخ يكون ممكناً، فنقد المؤرخين إبستمولوجياً مشروط بنقد نظرية التاريخي =

٢ ــ خاصيات المجال المعرفي في الوضعية الرشدية ــ الكلامية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدث الفاصل فصلاً أرسطياً سوفسطائياً، أي علم الطبيعة التجريبي قد ظل بمعزل عن مضمون العلوم النقلية بما هو ظاهر الشريعة في الحنيفية المحدثة الفاصلة فصلاً توراتياً، فإن هذه العلوم قد بقيت كما كانت من المشاغل الدنيوية الخالصة. ومن ثم فهي ـ من المنظار العقدي المنفصل عنها ـ مجرّد أدوات صالحة في العالم الأدنى لا غير، وبذلك فقد بقي باب البحث فيها ـ مبدئياً ـ مفتوحاً ولا يعترضه إلاّ الحد من تعاطيها الناتج من الخوف من توظيفاتها المتطرفة في الوضعية السابقة (الإشراقية الصوفية)(١٦).

ولما كان الغالب على المجال المعرفي في الوضعية الرشدية الكلامية هو انتسابها إلى الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلاً أرسطياً سوفسطائياً، فإنها قد غلب عليها تقديم البحوث الطبيعية التجريبية على البحوث الطبيعية الرياضية، ومن ثم فإن العلوم العقلية الموجبة لن تتقدم فيها تقدماً مجدياً وفي الاتجاه الصحيح من حيث المضمون، رغم ما تميزت به من حيث التقدم الشكلي: نظرية العلم والمنطق ومحاولات التخلص من تأثيرات الوضعية الإشراقية الصوفية. وقد أدى هذا التقابل إلى تحقيق شروط الثورة على أرغانون علوم العقل (المنطق) وأرغانون علوم النقل (التاريخ)، بعد أن صار كلٌّ منهما أرغانوناً شاملاً ضربَيْ العلوم، ومن ثم قابلاً للانفصال عن أساسه الذي لم يمكّنه من الاقتصار على الدور الأرغانوني: أعني أن المنطق لا يمكن له أن يُستعمل في علوم النقل مع المحافظة على وشائجه الميتافيزيقية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات المنطقية(١٧)، والتاريخ لا يمكن له أن يُستعمل في علوم العقل مع المحافظة على وشائجه الميتاتاريخية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات الخبرية(١٨)، بحيث صارت المادة الضرورية للأول والثاني خارجةً عن نظرهما وآتيةً لهما بنوع ثانٍ من الأرغانون: أرغانون تصوير المادة لكي تصبح قابلةً للتحليل المنطقي أعني الأرغانون التجريبي، وأرغانون تصوير الخبر لكي يصبح قابلاً للتحليل التاريخي، أعني الأرغانون التوثيقي. وبذلك يتضح دور منهج العلوم العقلية في

=وجودياً، وهو ما ننسبه إلى عمل ابن خلدون في سعيه إلى تأسيس الاسمية العملية بديلاً من الواقعية العملية. وابن تيمية لم يقتصر على نقد المناطقة، بل تجاوز ذلك إلى أساس هذا الضرب من المنطق، أعني مابعد الطبيعة التي جعلت مثل هذا المنطق يكون ممكناً. فنقد المناطقة إبستمولوجياً مشروط بنقد نظرية الطبيعي وجودياً. وهو ما ننسبه إلى عمل ابن تيمية في سعيه إلى تأسيس الاسمية النظرية بديلاً من الواقعية النظرية.

(١٦) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ٣٨ ـ ٤٧.

(١٧) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٥.

(١٨) المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ١٢ ـ ٥٦.

العلوم النقلية، ودور منهج العلوم النقلية في العلوم العقلية، والسر في اكتشاف قارّتين جديدتين للبحث الإبستمولوجي، معامِدَتين للبحث المنطقي والتاريخي: الأولى هي منهج صياغة المعطى التجريبي، لكي يصبح قابلاً للعلاج المنطقي؛ والثانية هي منهج صياغة المعطى التوثيقي، لكي يصبح قابلاً للعلاج التاريخي.

ولم يكن بوسع الوضعية الرشدية الكلامية أن تكتشف هاتين القارتين، لأن المنطق والتاريخ ظلاّ فيها على منزلتهما التي لهما في الوضعية الإشراقية الصوفية، رغم ما أشرنا إليه من سعي إلى تخليصهما من التوظيف الميثولوجي الذي وصفنا. لذلك فلا عجب إذا كان مآل هذه الوضعية مماثلاً لمآل الوضعية السابقة في المجال المعرفي. فلقد أصبحت الفلسفة والعلوم العقلية من جنس الدين والعلوم النقلية مدونةً من الأقوال التي تُروى وتُشرح وتُفسَّر وتُؤوّل، بحيث اقتصر النشاط العقلي على التعليق. ومعنى ذلك أن المنطق والتاريخ، بالمقابل مع دورهما المنتج للأساطير في الوضعية الإشراقية الصوفية، أصبحا يقومان بدور المنتج للردود على هذه الأساطير لا غير، فاقتصر دورهما على مجرد السلب، وأصبحت الوضعية المعرفية العامة محكومة بالوضعية الأولى المسيطرة على الفكر إيجاباً (عند أصحابها)، وسلباً (عند الرادين عليهم). لذلك تميزت الوضعية الثانية، مثل الأولى بجمادٍ وتحرُّر: جماد العلم الموجب، وتحرر مابعد العلم الناقد للتحرر الخيالي المبدع للأساطير الكوسموغونية والسوسيوغونية؛ وهو ما وصفناه بالميثولوجيا السالبة عندهم.

ولعل السر في الميل إلى تضخيم الدور الذي يُنسب إلى هذه المدرسة «الرشدية ـ الكلامية»، سببه إغفال هذه الخاصيات التي وصفنا، والتي كان ابن تيمية وابن خلدون قد أدركاها، فاعتبرا أصحابَها أكثر عقماً من أصحاب المدرسة «الاشراقية ـ الصوفية»؛ وذلك لأنهم أضافوا إلى جماد العلم وقتل البحث المعرفي، جماد الخيال وقتل الإبداع الأدبي![١٩] والغريب أن لا أحد من المعجبين بهذه المدرسة الفكرية حاول أن يجيب عن هذا السؤال: إذا كانت عقلانيتها هي كما يصفون من الإيجاب والثورية المعرفية، فلِمَ آلت، في الحضارة العربية، إلى الجمود؟ وكيف يمكن أن ننسب إليها نهضة الغرب، ولا ننسب إليها انحطاط العرب؟ وكيف يمكن أن نُهمل الدور الذي أدته الجديلة المقابلة في الغرب حيث يبدو أن دور الشق الأفلاطوني في الأفلوطينية اللاتينية كان أكثر فعالية من دور الشق الأرسطي

---

(١٩) وذلك لما انتهوا إليه من التسليم بالواقعية الأدبية وبنظرية المحاكاة في معناها الأرسطي، كما يتبين ذلك من شروح الفلاسفة العرب الأربعة الذين تعرضوا لنظرية الشعر (أعني الكندي، والفارابي، وابن سينا وابن رشد) من دون الاستفادة من الأشكال الأدبية المعاصرة لهم استفادة تمكنهم من وضع نظرية في الإبداع الأدبي تماشي الأدب الخيالي المحض الذي يرفض الانتساب إلى المرجعية الواقعية، من جنس **ألف ليلة وليلة** مثلاً، أو الأدب السالب للواقع من جنس **المقامات** بما فيه من قلب للقيم ووصف للواقع المرير بما يفوق الخيال، بفضل التخلي عن المقولات العقلية كالتخلص من الزمان والمكان ومن السلّم الاجتماعية والقيم الدينية... إلخ.

فيها؟[٢٠] ولولا أنّا تجنبنا منذ البداية المقارنات والجمع بين الفلسفتين الوسيطتين العربية واللاتينية، لتجاوزنا مجرد الإشارة إلى هذه الشكوك بالمعنى الرشدي للكلمة.

لكن ما يعنينا هو فهم عدم تحول المحاولات «الرشدية ـ الكلامية»، في صدامها مع الإشراقية ـ الصوفية، إلى ثورة علمية، خصوصاً أن الرشدية لم تمت في الفلسفة العربية لتتصل فقط في الفلسفة اللاتينية كما قد يتبادر إلى الذهن[٢١]. ذلك أن الجديلة الاشراقية ـ الصوفية، رغم تجميدها لعلوم العقل وتحريرها لملكة الإبداع الأسطوري، فإنها قد حافظت على التعليم العلمي بالمعنى الرياضي الطبيعي، على الأقل في حدوده التي بلغها بالقصد الأول إلى ما قبل الانفجار، وفي حدود ما بلغه عن غير قصد بعد ذلك، في إطار تأويلاتها الرمزية والسحرية والأسطورية لهذه العلوم الرياضية الطبيعية؛ في حين أن الجديلة الرشدية الكلامية، رغم دعوتها إلى التخلص من التوظيفات الأسطورية والسحرية التي تبدو وعياً إبستمولوجياً حاداً، قد انتهت إلى الإدبار عن هذه العلوم، والإقتصار على المدوّنة الأرسطية من العلوم الطبيعية التي هي دون العلوم الطبيعية الرياضية في الأفلاطونية الفيثاغورية، بحيث إن النيات وحدها لا تكفي. فليس الزعم العقلاني بالتصدي للأسطورة، كافياً لبناء العلم، خاصة إذا صاحَب ذلك تصور عقيم للعلم؛ وليس الميل إلى الإبداع الأسطوري بصاد عن العلم، إذا

---

(٢٠) وذلك في المستويين الفلسفي والعلمي: إذ إن الرشدية اللاتينية، رغم أهميتها، لا يتعدى دورها البعد العقدي السالب بمعنى الدور الذي ينسب إليها، بما هي مميزة لمصدرَي المعرفة ومقابلة بينهما، فلم يتعد دورها ما ينسب إليها من السند في معارضة الكنيسة لا غير. لكن لو كان العلم والفلسفة مقصورين على هذا الموقف المزعوم تنويرياً، والمقصور على الدعوة إلى العلم بمعناه الرشدي الذي لا يتجاوز الشروح الأرسطية، لصارت الثورة العلمية الرياضية والتقنية، التي تخلو منها أعمال ابن رشد، أمراً مستحيل الفهم: بحيث إن استفادة الأفلاطونية المحدثة اللاتينية من الفلسفة العربية كانت بالعودة من غايتها (ابن رشد) إلى بدايتها (الكندي)، وليس العكس. ولا عجب فالمدرسة الاسمية اللاتينية كانت قطعاً مع الرشدية وعودة إلى الكلام المنزل ونفي الكلام العقلي بإطلاق. كما إن التصوف النظري في القرن الرابع عشر كان في قطيعة كلية مع الأرسطية. انظر:
Etienne Henry Gilson, *La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle*, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1962), chap. 9, pp. 601 et suiv.

(٢١) إلاّ إذا كان القصد بالاتصال وجود من يعتنق النسق الرشدي. أما إذا كان الاتصال يعني اتصال الحوار مع هذا النسق، فإن ابن تيمية وابن خلدون وقبلهما التصوف الذي وصفنا في الجديلة الإشراقية الصوفية يكاد جميعهم لا يبحث مسألة من دون التعرض إلى ابن رشد: فابن تيمية علّق على جلّ أعمال ابن رشد، وابن خلدون يردّ عليه مرات عدة في المقدمة وشرح بعض أعماله، وابن عربي يروي مضمون لقائه به في الفتوحات، وابن سبعين يسخر من خضوعه لأرسطو وقلة فهمه. انظر في ذلك: Louis Massignon, *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, bibliothèque orientaliste (Paris: Publication de l'institut des hautes études marocaines; Librairie orientale, 1928), p. 125.

صاحبه تصور خصب للعلم[٢٢]. لذلك قلنا إن الوضعية الرشدية الكلامية تبدو معدّة، بصدامها مع الوضعية الإشراقية الصوفية، لشروط الثورة العلمية من دون تحقيقها؛ ولأنها لم تُعد فعلاً لهذه الثورة، فإننا ننسب إليها ما آلت إليه الوضعية بكاملها من جمود علمي، إذ هي لم تدرك حتى ما سيدركه ابن تيمية وابن خلدون، أعني أساسيها المشتركين مع الوضعية المقابلة: أعني مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المعقِّمين للطبيعة والتاريخ، ومن ثم للنظر (الذي هو علم الأولى) وللعمل (الذي هو علم الثاني) تعقيماً تمثّل في تحويل المنطق إلى حائل دون المعرفة النظرية، وتحويل التاريخ إلى حائل دون المعرفة العملية، عوض أن يكونا أداتيهما، أو بصورة أصحّ علمَيْ شكل أداتيهما، أعني الرياضيات والسياسيات[٢٣]. وطبعاً لم نزعم أن ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا هذا الدور النقدي إلى تأسيس ثورة موجبة فعلاً.

وبذلك نعود إلى المقابلة الرئيسية التي وصفنا في الفصل السابق، أعني المقابلة بين وضعية الذات اللاهوتية التي تتموضع جوهرياً في الكون والتاريخ، ومعرفياً في الإنسان والقرآن عند الإشراقيين والمتصوفة، ووضعية الموضوع العالمي الذي يتذوّت في الله والإنسان عند الرشديين والمتكلمين. ولا غرابة عندئذ أن يكون التيار الأول، معرفياً، تيار الربوبية المتعالية؛ والثاني تيارَ العالمية المتعالية؛ وهما يلتقيان في هذا التعالي، ولا يختلفان إلاّ في الاتجاه. ففي الحالة الأولى، الإله المتعالي يحلّ في العالم وفي الإنسان بهبوطه إليهما؛ وفي الحالة الثانية العالمَ والإنسان يحلاّن في الإله عند ارتفاعهما إليه. وفعلاً فالجديلة الإشراقية الصوفية جعلت من مضمون علوم العقل مضموناً لعلوم النقل؛ والجديلة الثانية جعلت من شكل علوم العقل شكلاً لعلوم النقل، بحيث رفعت الجديلة الأولى العلم الإنساني إلى مقام العلم الإلهي (المضمون العقلي صار باطناً للمضمون النقلي ففقد من ثم نسبيته الإنسانية)، وخفّضت الجديلة الثانية العلم الإلهي إلى منزلة العلم الإنساني (الشكل العقلي صار شكلاً للشكل النقلي ففقد الثاني من ثم إطلاقه الإلهي). وذلك ما جعل الصراع بين الجديلتين

---

(٢٢) ليس التصور الرشدي للعلم تصوراً أرسطياً بحق: لأن ما يعتبره أرسطو مجرد مدخل للعلم، أعني مناقشة الآراء المتعلقة بالمسألة موضوع البحث، أصبح عند ابن رشد المادة الوحيدة أو يكاد للعلم. لذلك لم يبق من ابن رشد شيئاً حياً لكونه منه، بل كل ما بقي هو ما صحت نسبته إلى أرسطو، وإذاً فالرشدية أرسطية مذهبية، وليست أرسطية منهجية. بل هي أعقم المذاهب الفلسفية العربية على الإطلاق، لانحصارها في مجرد الدعوة إلى العقلانية.

(٢٣) والنسبة بين الرياضي والمنطقي كالنسبة بين السياسي والتاريخي. أولهما يوجد الشيء والثاني يجعل منه موضوعاً له، وسنبيّن ذلك في الفصل الأول من المقالة اللاحقة، بشرط ألا نفهم بالسياسي ما يتعلق بالحكم والأنظمة الدستورية بل النشاط الذي بفضله يكون العمران الإنساني صنيعة فعاليته الذاتية خلال تاريخه، وألا نفهم بالرياضي مادة الرياضيات كاختصاص، بل المعلوم في جميع العلوم الطبيعية والإنسانية، أعني البنى المجردة موضوع المعرفة.

يتحول إلى صراع بين العلم والعمل المنسوبين إلى الذات الربوبية المتعالية الهابطة إلى الإنسان، والعلم والعمل المنسوبين إلى الذات الناسوتية المتعالية الصاعدة إلى الإله، أي صراعاً بين فلسفتين متعاليتين لتفسير الطبيعة والتاريخ، من جنس الصراع بين البعد الأفلاطوني الانجيلي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة والبعد الأرسطي التوراتي منهما، وهو ما وحَّد بين الواقعية الطبيعية (أفلاطون وأرسطو) والواقعية الشريعية (الانجيل والتوراة) وبين اللاهوت العقلي الطبيعي واللاهوت النقلي الوضعي. وفي كلتا الحالتين لم يكن بالإمكان نشأة مملكة الفعل الإنساني النسبي الذي لا يزعم لنفسه تجاوز الطبيعة إلى مابعدها، أو تجاوز التاريخ إلى مابعده. وسنحاول إثبات أن ذلك أصبح ممكناً بفضل فلسفة ابن تيمية النظرية وفلسفة ابن خلدون العملية، أعني العلم النظري التاريخي، والعلم العملي التاريخي الذي لا يستند إلى غير الإنسان بما هو إنسان لا يزعم لنفسه حلول الإله فيه، أو ارتفاعه إلى الاله. لكن ذلك عاصر الشروع الفعلي في الانحطاط الحضاري الشامل في العالم الإسلامي، فلم يؤت أكله إلا في بداية النهضة العربية المعاصرة.

ثانياً: التداخل بين الوضعيتين المعرفيتين

إن التقابل بين هاتين الوضعيتين المعرفيتين لا يمكن أن يفسّر ما حدث في النقد والإصلاح الذي قام به فيلسوفانا، إلاّ إذا لم نُغفِل التداخل بين الجديلتين، كما سيتبين عندما نحلّل ما ترتب عليه في مسألتي النظر والعمل، بحكم تفاعلهما. ذلك أن كلتا الجديلتين فاعلة في مقابلتها بوصفها حليفاً للسلطان السياسي ضد السلطان الروحي. فالجديلة الإشراقية ـ الصوفية فاعلة في العالم السني بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الرشدية ـ الكلامية؛ والجديلة الرشدية ـ الكلامية فاعلة في العالم الشيعي بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الاشراقية ـ الصوفية.

والعلة بيّنة. ففي العالم الشيعي، يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي ذي المصدر الإلهي للأئمة، ويكون كل سلطان علمي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر اللدني للأولياء. وفي العالم السنّي يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطراً إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي الذي يستمد الشرعية من المصلحة العامة[٢٤]، ويكون كل سلطان علمي ذو مصدر عقلي اجتهادي للعلماء مضطراً إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر الإلهي. فيكون السلطان السياسي والعلمي التاريخيان ـ وهما عادة من جنس الأمور التي هي أمر واقع، لا

(٢٤) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام،» ص ٨٣٤: «وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد».

أمر واجب ـ بحاجة إلى التخلص من الأساسين النافيين لهذا الأمر الواقع باسم أمر واجب هو نظرية الحق الإلهي في الإمامة، والعلم اللدني في الولاية، وذلك في العالم الشيعي(٢٥). وينعكس الأمر في العالم السني: إذ إن السلطان السياسي والعلمي اللذين يصبوان إلى إضفاء صبغة الأمر الواجب على وجودهما الواقع يحتاجان إلى ما يناقض الأساسين النافيين لهذا الصبو، أعني نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي(٢٦). وإذاً فالساسة والعلماء، في العالم الشيعي، بحاجة إلى دحض نظرية الإمامة والولاية، أو إلى إضفاء النسبية عليهما للوصول إلى الحكم السياسي والعلمي وللحفاظ عليه؛ ولكنهما، في العالم السنّي، يحتاجان إلى النقيض، أعني دحض نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي، للوصول إلى السلطة السياسية والعلمية وللحفاظ عليها.

لذلك لم يخلُ منهما العالَمان الشيعي والسنّي. فحيثما تكون إحداهما حاكمة، تكون الأخرى معارضة إياها، ومن ثم فهي مخالفة للسلطان السياسي المنافس إياها، أي إن الجديلة الإشراقية الصوفية معارضة للجديلة الرشدية الكلامية في العالم السنّي، وحاكمة عند الشيعة؛ والجديلة الرشدية الكلامية معارضة عند الشيعة، وحاكمة عند السنّة. ولما كان السلطان السياسي معارِضاً، بالطبع، السلطان الروحي الذي من جنسه، فإنه يتحالف مع السلطان الروحي المناقض إياه. فيتحالف السلطان السياسي الشيعي مع السلطان الروحي السنّي، ويتحالف السلطان السياسي السنّي مع السلطان الروحي الشيعي(٢٧). وهذا التحالف بين صاحب السلطان الزماني مع نظرة السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي المنتسب إلى العالم الذي يمارس فيه سلطانه، السنّي مع الشيعي والشيعي مع السني، هو الذي يعلل صراع ابن تيمية وابن خلدون مع الإشراق والصوفية. فقد كانت النظم السياسية سنّية ومتحالفة مع الجديلة الإشراقية الصوفية التي تمدها بالركيزة الروحية لسلطانها: دور التصوف في الرأي العام الشعبي، وتحالفه مع المرتزقة الحاكمة التي افتكت الحكم(٢٨).

---

(٢٥) كذلك كانت الدولة البويهية شيعية المذهب مع القبول بالسلطان الروحي للخلافة العباسية التي هي سنيته.

(٢٦) كذلك كان مؤسس الدولة الموحِّدية، رغم سنيته، قائلاً بنظرية المهدي، وصاحب فلسفة سياسية باطنية.

(٢٧) وذلك هو مدلول المحاكمة التي انتهت بمقتل السهروردي الذي كان على صلة وطيدة بالملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي. انظر: محمد علي أبو ريان، **أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي** (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢٨) ولعل أفضل الأمثلة الموجبة دور المعز بن عبد السلام في التاريخ السياسي والفكري في مصر المماليك وسيطاً، ودور التصوف السياسي ثورة على الاستعمار (الأمير عبد القادر الجزائري)؛ ومن أفضل الأمثلة السالبة، بعض الاستعمالات الاستعمارية للزوايا والطرق في افريقيا السوداء خاصة، حديثاً، وما يصفه ابن تيمية من تعاون التصوف مع التتر والصليبيين وسيطاً: (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى** (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.])، مج ١١، كما نبين في ما بعد).

وينتج من ذلك أن المباشرين للعمل (الساسة) وللعلم (العلماء) يوجَدون في وضعيتين مختلفتين، بحسب الانتساب إلى العالم السنّي، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ المصلحة العامة، والسلطان الروحي لمبدأ الاجتهاد الإنساني؛ أو الإنتساب إلى العالم الشيعي، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ الحق الإلهي، والسلطان الروحي لمبدأ العصمة واللدنية. ففي الوضعية الشيعية يعلم المباشرون للعمل وللعلم أن ممارستهما مناقضة بالطبع لنظرية العمل والعلم المسيطرة في الجديلة الإشراقية الصوفية (إذ إن السلطان الزماني والروحي يكونان دائماً في واقعهما أمرين واقعيين ليس لهما بالفعل الحق الإلهي والعصمة) فيحاولون التحالف مع الجديلة الرشدية الكلامية تشجيعاً لنظريتهما في العمل والعلم، حتى لا يُزاحا باسم الحق الإلهي في العمل والعصمة في العلم، خاصة إذا وجد من يشكّك في شرعيتهما بهذه الحجة. أما في الوضعية السنية فإن المباشرين للعمل وللعلم يعلَمون أن النظرية الرشدية الكلامية، رغم تلاؤمها مع المبدأ العام للعمل والعلم السنّيين، لا يمكن أن تؤسّس سلطاناً قوياً، فيحتاجون إلى الاستناد إلى نظرية العلم والعمل السائدة في الجديلة الإشراقية الصوفية، لتماشيها مع مصلحتهم فلا يُزاحون، باسم المصلحة العامة، عن السلطان الزماني، وباسم الاجتهاد، عن السلطان الروحي.

وإذاً، فالساسة بحق ـ ممارسو العمل، والعلماء بحق ـ ممارسو العلم، كانوا، في الظرفين الشيعي والسنّي، مدركين الانفصال الحاصل بين الممارسة العملية والعلمية ومابعدهما الفلسفي أو الكلامي، وذلك بحكم التعارض المصلحي بين الزماني والروحي المباشرين، والزماني والروحي المعارضَين، مما يجعل كلتا السلطتين منقسمة إلى سلطة حاكمة وسلطة معارضة، وذلك على النحو التالي بدءاً بالظرف الشيعي الذي لا يمثل عنصراً من عناصر موضوعنا المباشرة، إلاّ بدوره في توضيح الظرف السنّي.

١ ـ الانفصال بين العلم والعمل ومابعدهما في الظرف الشيعي

وتكون العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة ببعديها السياسي (الزماني) والعلمي (الروحي) والسلطة المعارضة بالبعدين نفسيهما، خاضعة لشرطين يحددهما الواقع التاريخي: فإذا كانت نظرية العمل والعلم السائدة هي نظرية الحق الإلهي والعصمة، فإن البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين:

أ ـ إذا كانت السلطة الحاكمة ببعديها العملي والعلمي معترَفاً لها بهذا الحق الإلهي وبالعصمة، فإن السلطة المعارضة ببعديها تحتاج إلى دحض نظرية الحق الإلهي والعصمة ـ إذا لم تستطع نسبتهما إلى نفسها؛ وإذا كانت غير معترف لها بها فإن السلطة الحاكمة ببعديها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية السلطة المعارضة ببعديها.

ب ـ إذا كانت السلطة المعارضة معترَفاً لها بهذا الحق الإلهي والعصمة، فإن السلطة الحاكمة تكون بحاجة إلى دحض هذا الحق إذا لم تستطع نسبته إلى نفسها؛ وإذا كانت السلطة المعارضة غير معترف لها بهذا الحق، فإنها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية الحاكم.

وبذلك يتضح أن الوضعية التاريخية، بما هي ظرف متّصف بما أشرنا إليه من البدائل، هي المحددة نوع التحالف بين نوعي العلماء ـ أصحاب العصمة وأصحاب الاجتهاد، ونوعي الساسة ـ أصحاب الحق الإلهي وأصحاب المصلحة العامة، وذلك في العالم الشيعي حيث يكون حضور الجديلة الرشدية الكلامية حضوراً سالباً، كون الأرضية الموجبة هي حضور الجديلة الإشراقية الصوفية.

٢ ــ الانفصال بين العلم والعمل ومابعدهما في الظرف السنّي

المعادلة نفسها مع عكس العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة ببعديها والسلطة المعارضة ببعديها. وهي كذلك خاضعة لشرطين يحددهما الواقع التاريخي. فإذا كانت نظرية العلم والعمل السائدة هي نظرية الاجتهاد والمصلحة العامة، فإذاً البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين، وهما غير الظرفين السابقين في الوضعية الشيعية(٢٩):

أ ـ ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي يحكم العالم السنّي بعقيدة شيعية (الحق الإلهي والعصمة): وهو ظرف الطلاق التام بين العقيدة الرسمية للمجتمع والعقيدة الرسمية للدولة. وعندئذ تتوقف الجدلية التي وصفنا في الحالة السابقة (نظير هذه الوضعية غير ممكن في الوضعية الشيعية لسبب بسيط: ليس من مصلحة أية سلطة حاكمة في مجتمع يقول بالحق الإلهي والعصمة، أن تدّعي رسمياً أنها مناهضة لهذا الأساس الذي يحلم به كل سلطان مباشر للسلطة!)(٣٠). وفي هذه الحالة يصعب أن نتصور أن المعارض من السلطانين السياسي والعلمي سيختار المعارضة بادّعاء العقيدة نفسها. وأقصى ما يمكن تصوره هو التشكيك في نَسَب مدّعي السلطان السياسي (لنفي حقه في الإمامة)، أو في ولاية مدّعي السلطان العلمي (لنفي لدُنية علمه)، هذا إذا تصورناه قد تنازل عن النظرية السنيّة النافية للإمامة والعصمة من أساسهما.

---

(٢٩) والعلة المنطقية واضحة: فليس من مصلحة أي سلطان سياسي في مجتمع يؤمن بالحق الالهي في السلطة أن يقول بما ينافيها، أعني بنظرية المصلحة العامة؛ في حين أن السلطان السياسي الذي يوجد في مجتمع يؤمن بنظرية المصلحة العامة، يكون من مصلحته توطيد نظرية الحق الالهي ـ لذلك فُقد التناظر التام بين الحالتين.

(٣٠) ولنا على ذلك مثالان تاريخيان في الحضارة العربية. فالطلاق التام بين الدولة الشيعية والمجتمع السني حدث في افريقية وفي مصر. وفي الحالتين اضطرت الدولة إلى تغيير عاصمتها فاستبدلت القيروان بالمهدية مغرباً، والفسطاط بالقاهرة مشرقاً. والعلة هي هذا الفصام بين عقيدة الدولة وعقيدة المجتمع.

ب ـ لكن الظرف السنّي الذي تعمل فيه الجدلية التي وصفنا، هو ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي لا يدّعي رسمياً الحكم بعقيدة شيعية، ولكنه يستند في الواقع الفعلي لممارسته السلطان، إلى الجديلة الصوفية الإشراقية لما لها من تأثير في الرأي العام الشعبي. ويكاد هذا يكون الظرف السائد في جميع الدول السنية. وفي هذه الحالة، طبعاً، يصبح صاحب السلطة السياسية متناوب الاستناد إلى الجديلتين، بحسب توازن القوى بين تأثيرهما في الرأي العام الشعبي. فتارة يستند إلى سلطان الجديلة الرشدية الكلامية، وطوراً إلى سلطان الجديلة الإشراقية الصوفية. وقد يجمع بينهما، فيجعل هذه وساطته مع الرأي العام الشعبي، وتلك مع الرأي العام النخبوي. بل لعل الحل الوسط بين الجديلتين، هو السبب الحقيقي في إحداث التصوف السنّي شكلاً والشيعي مضموناً في الظرف السنّي.

ولما كان السلطان السياسي الزماني والسلطان العلمي الروحي، في العالمين الشيعي والسنّي، عريّاً عن كل شرعية في الواقع، سواء كان أساس الشرعية الحق الإلهي والعصمة أو المصلحة العامة والاجتهاد، فإن هذين السلطانين سيحاولان ادعاء هذه الشرعية للرد على المذهب الرسمي للمجتمع، الأول في المجتمع الشيعي، والثاني في المجتمع السنّي. وعدم الشرعية يجعل الدحض في الظرف المقابل الحل الوحيد لمن ليست له هذه الشرعية: دحض الحق الإلهي والعصمة في العالم الشيعي، باسم المصلحة العامة والاجتهاد؛ أو دحض المصلحة والاجتهاد في العالم السنّي، باسم الحق الإلهي والعصمة. بحيث إن الحصيلة هي تحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجديلة الرشدية الكلامية في العالم الشيعي، للرد على المعارضين؛ وتحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجديلة الإشراقية والصوفية في العالم السني، للرد على المعارضين. وما حياة ابن تيمية وعمله الفكري، وما حياة ابن خلدون وعمله الفكري إلاّ أفضل الأمثلة على هذه الجدلية التي وضحنا آلياتها في هذا الفصل. والاختلاف الوحيد بينهما هو أن الأول صارع الجديلة الاشراقية الصوفية بالعودة إلى أسسها النظرية خصوصاً (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي)؛ والثاني صارعها بالعودة إلى أسسها العملية خصوصاً (نقد التاريخ وأساسه المابعد تاريخي). ولهذا اعتبرنا الأول مصلِحاً للعقل النظري، والثاني مصلِحاً للعقل العملي، من دون أن ننفي إصلاح الأول ما أصلحه الثاني، وإصلاح الثاني ما أصلحه الأول، كما سنرى في القسمين الأخيرين.

ثالثاً: مناط النقد التيميّ والخلدونيّ للوضعية المعرفية

لذلك كانت حرب ابن تيمية على الأسس النظرية المشتركة للجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي السنّي المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية الصوفية في المشرق العربي. وكانت حرب ابن خلدون على

الأسس العملية المشتركة بين الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي السنّي المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية والصوفية في المغرب العربي(٣١). لكن عمل الأول لم ينحصر في الشرق الإسلامي، وعمل الثاني لم ينحصر في الغرب الإسلامي. كما إن نقد النظر لا يستثني العمل؛ ونقد العمل لا يستثني النظر.

وفعلاً لم يكن عمل ابن تيمية منحصراً في المشرق، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقائه، في مصر، مع الجذع المشترك للأسس النظرية بين الجديلتين، كما تعيّنت في المغرب، وذلك من وجهين مختلفين(٣٢).

ـ **فالمضمون الصوفي** الذي صارعه ابن تيمية هو بالأساس، مضمون تحدَّد في التصوف المغربي، وفي المغرب حتى قبل ارتحال أبطاله إلى المشرق وأعني وحدة الوجود بأبعادها التي تحددت عند ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خصوصاً، وجميعهم مغاربة(٣٣).

ـ **والشكل المنطقي** الميتافيزيقي مغربي خصوصاً، إذ إن ردّه على المنطقيين كان دافعُه الأساسي ما لاحظه من إعجاب بالمنطق عند علماء الاسكندرية، ولعل كثرة إشاراته إلى ابن رشد الحفيد وتعليقه على مناهج الأدلة، دليل على هذا الرأي(٣٤).

---

(٣١) ويقتضي التوازي أن نجد، في العالم الشيعي، نظيرين لابن تيمية وابن خلدون، يكون أولهما حرباً على الأسس النظرية المشتركة للجديلتين من منطلق التحالف بين السلطان السياسي والعلمي في العالم الشيعي والجديلة الرشدية الكلامية، وثانيهما حرباً على الأسس العملية المشتركة بين الجديلتين من المنطلق نفسه. ويبّن أن هذه الأسس هي البعد الأرسطي من الأفلاطونية المحدثة والبعد التوراتي من الحنيفية المحدثة، بما هي جوهر الرشدية الكلامية والفُضالة الباقية في الأشراقية الصوفية رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأفلاطوني الانجيلي منها، وذلك تماماً كما كانت هذه الأسس في حالتي ابن تيمية وابن خلدون البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة والبعد الإنجيلي من الحنيفية المحدثة، بما هي جوهر الإشراقية الصوفية والفُضالة الباقية في الرشدية الكلامية، رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأرسطي التوراتي منهما.

(٣٢) والمعلوم أن مصر تمثل برزخاً حضارياً بين المشرق والمغرب بفضل مخلفات الدولة الفاطمية. فليس من الصدفة أن تصبح ـ بالإضافة إلى البرزخية الجغرافية ـ محط متصوفة المغرب جميعاً في ترحالهم العلمي والتعبدي. والأقلية المغربية في مصر أدت، بهذا المعنى، بداية من القرن الثاني عشر، دوراً جوهرياً عكس اتجاه العطاء الفكري الذي أصبح في الاتجاه الذاهب من المغرب إلى المشرق بدءاً بفلسفة ابن رشد وتصوف ابن عربي، وختماً بفلسفة ابن خلدون الاجتماعية ونظرياته التاريخية.

(٣٣) تكاد الردود التي ألفها ابن تيمية ضد المتصوفة تجعل التصوف نوعين بهذا المعيار. فالمتصوفة المغاربة ـ ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خاصة ـ هم الذين ركز عليهم ابن تيمية متهماً إياهم بالإباحية وبنظرية الوجود المؤسسة لها. والمتصوفة المشارقة قليل ما هم عرضة لنقده إلا تلميحاً.

(٣٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص ٣: «ثم لما كنت بالاسكندرية (وهي محط علماء =

كما ان عمل ابن خلدون لم يكن منحصراً في المغرب، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقائه مع المشرق، في تونس، مع الجذع المشترك للأسس العملية بين الجديلتين، كما تعيّنت في المشرق وذلك من وجهين مختلفين(٣٥).

ـ **فالمضمون الصوفي** الذي صارعه ابن خلدون هو، بالأساس، مضمون مشرقي، تحدد في التصوف المشرقي وفي المشرق حتى قبل ارتحال نظرياته إلى المغرب وأعني نظرية الفاطمي والإمامة والولاية المحاكية للنظريات الاسماعيلية(٣٦).

ـ **والشكل التاريخي** الميتاتاريخي مشرقي خصوصاً، إذ إن رده على المؤرخين استهدف مؤرخين جميعهم من المشرق، بل إن الظاهرة التي يفسر بها التاريخ يعتبرها شديدة الوضوح في الظرف المغربي، لكأنها قد عُزلت عزلاً شبيهاً بالفصل بين المتغيِّرات في التجارب العلمية، فصارت شديدة الوضوح(٣٧).

وإذاً، فنسبة عمل الفيلسوفين إلى المغرب والمشرق متعادلة، مما يلطِّف من وصف المغرب بالعقلانية، والمشرق باللاعقلانية أو يدحضه، هذا إذا صحّت هذه الصفات، وأمكن حصرها في إحدى الجديلتين قطعاً: فالجديلة الرشدية الكلامية ذات عقلانية أرسطية توراتية، والجديلة الإشراقية الصوفية ذات عقلانية أفلاطونية إنجيلية، وفي كل منهما فضالة لا تمّحي

= المغرب في ترحالهم العلمي والتعبدي ومركز أكبر الجاليات المغربية)، اجتمع بي من رأيته يعظِّم المتفلسفة بالتهويل والتقليد (وهذا وصف للرشديين بيِّن) فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل».

(٣٥) ما قلناه عن مصر يقال عن تونس أيضاً، فهي برزخ حضاري وجغرافي، بحكم دور الدولة الفاطمية والرحلة العلمية والتعبدية.

(٣٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٧: «علم التصوف،» ص ٨٧٦: «والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق...».

(٣٧) كل المؤرخين الذين ينقدهم ابن خلدون من المشرق. ولا يعني ذلك أن مؤرخي المغرب كانوا أفضل منهم. ولكن القصد هو أن الأعلام المؤسسين ينتسبون إلى المشرق.

ويؤكد ابن خلدون أن دور العصبية بيِّن في المغرب أكثر مما هو بيّن في الأندلس، مثلاً، بسبب قرب الأول من البداوة وابتعاد الثانية عنها وقربها من الحضارة، وذلك في رده على بعض المؤرخين: وإذاً فالظرف التاريخي المغربي كان يمثل ظاهرة السياسي كما يعرفها ابن خلدون وهي عرية مما يبرز طبيعتها لكأنها قد عزلت عزل المتغير المدروس في المنهجيات التجريبية: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ١: «في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية،» ص ٢٧٠ ـ ٢٧١: «وهذا الأمر (الحاجة إلى العصبية) بعيد عن افهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة. إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله وما لقي أولهم من المتاعب، وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب».

من قسيمتها كما ذكرنا؛ بل إن كلتا الجديلتين لا يمكن أن توجدا إلاّ بمقابلتها كرديف سالب لها. وذلك أن السلطان السياسي يحتاج دائماً إلى السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي الذي هو من جنسه: السني بحاجة إلى الشيعي والعكس صحيح، وذلك في المشرق والمغرب. فالسلطان السياسي السني بحاجة إلى السلطان الروحي الشيعي (الإشراقي ـ الصوفي) في المشرق والمغرب، على حدّ سواء، للصمود أمام السلطان الروحي السنّي (الرشدي ـ الكلامي)، والسلطان السياسي الشيعي بحاجة إلى السلطان الروحي السنّي (الرشدي ـ الكلامي) في المشرق والمغرب، على حدّ سواء، للصمود أمام السلطان الروحي الشيعي (الإشراقية ـ الصوفية). ومن ثم فالمعادلة واحدة وإن تعاكست حدودها.

ويمكن الآن، بعد تحديد معادلة التسانُد بين السلطتين الزمانية والروحية، في ظرفي الجديلتين، وطبيعة فعل كل منهما في مقابلتها، أن نَصِفَ وضعية العلوم العقلية والنقلية، كما تطورت في الجديلتين، بفضل اندغام الثقافتين (ذات الأساس الفلسفي المستمد من الأفلاطونية المحدثة، وذات الأساس الديني المستمد من الحنيفية المحدثة)، وانفصال حدَّي كل منهما أفقياً للاتصال عمودياً (انفصال الحد الأرسطي عن الحد الأفلاطوني والحد التوراتي عن الحد الإنجيلي واتصال الأرسطي بالتوراتي والأفلاطوني بالإنجيلي)، أعني في عهد الفصل من تاريخ الفكر العربي (القرنان الثاني عشر والثالث عشر)، حيث تشكلت الوضعية المعرفية التي عالجها فيلسوفانا في القرن الرابع عشر.

فالمعلوم أن كلتا الجديلتين تتضمنان وجهاً فلسفياً متديِّناً (الإشراق من الأولى، والرشدية من الثانية)، ووجهاً دينياً متفلسفاً (التصوف الثاني من الأولى، والكلام الثاني من الثانية). ولعل الوجه الفلسفي الغالب على الإشراق والرشدية والفضالة الفلسفية الغالبة على التصوف والكلام، هما اللذان سيحافظان على الزاد العلمي ذي الميل الأفلاطوني والأُرسطي، أعني العلوم الرياضية الطبيعية، والعلوم المنطقية الطبيعية، والعلوم العملية المحددة للواجبات، والعلوم العملية الواصفة للواقعات. لكن هذا الوجه العملي من العلوم العقلية سيغلِّب، بحكم منافسة العلوم النقلية له، في عبارتيهما السنيّة والشيعية، الصنفَ المحدِّد للواجبات منها على الجديلة الأولى، والصنفَ الواصف للواقعات على الجديلة الثانية.

ولما كان المكمِّل الديني المتفلسف للإشراق هو التصوف، فإن الموسوعة العلمية التي تتضمنها الجديلة الإشراقية الصوفية ستتألف من العلوم الرياضية الطبيعية، ومقدماتها الميتافيزيقية، وتواليها السحرية والسيميائية والتنجيمية، والعلوم التاريخية السياسية المحددة للواجبات ومقدماتها الميتاتاريخية وتواليها النفوذية والحكمية. وكل ذلك سيكون فروعاً من علم التأويل العام للآيات الربوبية التي يمكن حصرها في الموضوعات التالية: القرآن، الميتاتاريخ الروحي، العالم، النفس الإنسانية بما كان ذلك كله تجليات الهية في تلك التعيّنات ـ

الموضوعات التي تمثل العروض الظاهراتي الكوني والتاريخي الشرعي والنفسي.

وينتج من هذا التأليف عودة العلوم العقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات السحرية والرمزية، وعودة العلوم النقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات الأسطورية الرمزية. ومنهما تتألف الآيات الإشراقية الصوفية المؤسسة للسلطانين الزماني والروحي، حيث يختلط الطبيعي ومابعد الطبيعي والتاريخي ومابعد التاريخي في عالم واحد ينقلب فيه الترتيب فيصبح ما يوصف بكونه واقعاً، مجرد قطرة في محيط الخيال الهائج. وقد بلغ الأمر، في هذه الجديلة، إلى مزيج غريب من علم أسرار الحروف، والسيمياء الطبيعية والنفسية، والسحر والتأويلات العددية لحَرْف القرآن وروحه، أزال كل حد فاصل بين العلمي واللاعلمي، والواقعي والخيالي، والدنيوي والأخروي، والإبداع الأدبي الجمالي والتقرير العلمي.

وقد كاد هذا السلوك أن يؤدِّي إلى ضياع القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة ـ الرياضي والطبيعي والمنطقي والتاريخي ـ في هذا المحيط المتلاطم من الأساطير، والرموز، والممارسات السحرية، والسيميائية المسيطرة على الأدبيات الإشراقية الصوفية، خصوصاً أن النقد الذي توجِّهه الجديلة الثانية إلى هذه التوظيفات قد أدى، في أغلب الأحيان، إلى التخلِّي عن ذلك القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة، لتجنب هذا القدر الكبير من الممارسات التي يعتبرونها خطراً على الدين والدنيا. وفعلاً، فالصدام بين الجديلة الرشدية الكلامية والجديلة الإشراقية الصوفية جعل من السهل اتِّهام هذه العلوم العقلية، للتهمة البيّنة المتعلقة بمقدَّمها وتاليها، اتهاماً كان سيؤدي إلى الحد من تعاطيها، ومن ثم إلى إيقاف نموها، ظنّاً أن ما آلت إليه، عند أصحابها، ليس عارضاً لها، بل هو من طبيعتها، بحكم مقدَّمها التأسيسي، وتاليها الاستثماري، لو لم يحصل الحل الثاني الممكن والمتمثل في فصلها عن مقدمها وتاليها، وإعادة تأسيسها تأسيساً جديداً يَعتبر مقدّمها وتاليها السائدين في الجديلتين غير ملائمين لها. ولم يكن بوسع هذا الفك بين العلوم ومقدمها وتاليها أن يتم دون ثورة حقيقية تنتهي إلى تغيير نظرية العلم ونظرية الوجود ونظرية العمل ونظرية القيمة. والأُوليان تمثلان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن تيمية، والثانيتان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن خلدون.

ولكن ذلك ما كان ليكون ممكناً لو لم يتقدم عليه المآل الذي انتهت إليه الجديلتان، في مجالَي تشابك السلطتين السياسية والعلمية وتشابك العلوم العقلية والنقلية، بما يتقدم عليهما من الأسس وما يتلوهما من النتائج. وفعلاً، فرغم المآل الذي وصفنا، لم يبق ما ظل علمياً نظرياً في هذه الممارسات السحرية الرمزية والإبداع الأُسطوري العام، وما ظل علمياً عملياً في الممارسات السياسية التي هي من الجنس نفسه، مع ما يصاحبها من عنف أعمى

وصراع دموي بين المذاهب والعصبيات، خاضعاً لمابعد العلوم العقلية الموروث عن الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، ولمابعد العلوم النقلية الموروث عن التوراتية المحدثة الهلنستية. بل تكون، في الجديلتين مابعدٌ تأسيسي ـ وخصوصاً في مرحلة الفصل ـ اتَّحَدَ فيه العقلي والنقلي اتحاداً قرَّب الطبْعي من الوضعي، والوضعي من الطبعي، بحيث لم يبق العلم الرياضي بحق، والعمل السياسي بحق خاضعين للواقعية الأفلاطونية أو الأرسطية؛ بل إن جميع العلوم العقلية والنقلية أصبحت مستندة إلى مقدَّم تأسيسي وتالٍ استثماري يوجد في نقطة اللقاء والتوازن الوسطى بين الطبيعي العقلي والوضعي النقلي، وهي نقطة يمكن أن نعتبرها منطلقاً لتحديد نظرية ذريعية مطلقة للمعرفة والعمل، بوصفهما مجرد حلول إنسانية اجتهادية بفضل ذريعة نظرية للتفسير، أو ذريعة عملية للتعيير، وأُولاهما أداة للعقل النظري، وأُخراهما أداة للعقل العملي؛ وهما أداتان لا يُزعم لهما أي إطلاق أو دلالة ميتافيزيقية وميتاتاريخية، تجعلهما عين الكلي النظري بما هو طبائع الوجود، أو عين الكلي العملي بما هو شرائع الوجود، أعني الطبائع والشرائع التي تكون القوانين المطلقة للخلق الإلهي وللشرع الإلهي.

رابعاً: علّة النقد التيميّ والخلدونيّ للوضعية المعرفية

لا يمكننا أن نتصور النقد الفلسفي للأسس النظرية المشتركة بين الجديلتين، وللأسس العملية المشتركة بينهما مجرد حصيلة لموقف شخصي عند ابن تيمية وابن خلدون؛ بل هما ناتجان من خصائص التناقد بين الجديلتين، وبروز إشكاليات المنزلتين النظرية والعملية للكلي، بوصفهما أساسَي هذا الربط بين العلوم النظرية والعملية ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ. وقد تدرَّج هذا الربط في الانتقال من الواقعية الطبيعية السكونية في الأفلاطونية المحدثة وحدَّيها، ومن الواقعية الشريعية السكونية في التوراتية المحدثة وحدَّيها، إلى حركية الذات الربوبية التي تتجوهر بالتجلي في العالم والعلم الطبيعيين والشريعيين والموضوع العالمي الذي يتذوَّت بالتفعل في الاله والعلم الطبيعيين والشريعيين، فأوصل الظرف المعرفي إلى التساؤل عن طبيعة هذا الكلي النظري والعملي، أعني طبيعة المعقول المعلوم، والمعقول المعمول، وشرعية التوحيد بينه وبين الموجود الطبيعي والموجود الشريعي في نفسهما. وهو توحيد يزول بمجرد نفي الواقعية الطبيعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الطبيعيين العقليين، والواقعية الشريعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الوضعيين النقليين.

وقد حاول ابن تيمية وابن خلدون استخراج خصائص المجال المعرفي الذي درساه من الممارسة الفعلية الجارية فيه. فميز الأول بين الممارسة الفعلية للعلم النظري والمقدَّم المؤسِّس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العلم ومقدَّمه المزعوم (عدم التلاؤم بين علم العلماء وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). وميز الثاني بين

الممارسة الفعلية للعلم العملي والمقدَّم المؤسِّس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العمل ومقدَّمه المزعوم (عدم التلاؤم بين عمل الساسة وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). لذلك كان مجال بحث الأول المنطقَ وأساسَه الميتافيزيقي؛ ومجالُ بحث الثاني التاريخَ وأساسَه الميتاتاريخي؛ وكان حلّ الأول نظريةً جديدةً في المنطق وفي علم الطبيعة الرياضي؛ وحل الثاني نظريةً جديدةً في التاريخ، وفي علم العمران الرياضي(٣٨).

ومعنى ذلك أن ابن تيمية قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم النظري ومقدَّمه التأسيسي، وأن المقدّم الملائم للممارسة العلمية النظرية لا يكون إلاّ الاسمية النظرية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية النظرية هي وضع النماذج الرمزية النظرية لا تعدو هذه المنزلة ـ أعني أنها لا يمكن أن تُعَد طبائع لما هي نماذج له ـ وهي دائماً تصورات سادة النظر أو أقويائه(٣٩)، وذلك في موضوعَي النظر: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي. ولم يكن بإمكانه أن يحدِّد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية النظرية لو لم يفهم الفصل بين الماهية والوجود، مما يجعل الأولى ـ من حيث هي غير الثاني ـ مجرّد اختراع إنساني، بحيث يتولد عنده التمييز بين الماهية في ذاتها، التي هي عين الوجود، والماهية في علم الإنسان، التي هي مجرد اختراع

(٣٨) يجب ألا نفهم بعلم الطبيعة الرياضي وبعلم العمران الرياضي، كحلين اسميين توصل اليهما فيلسوفانا، المضمون الموجب المريَّض لهذين المجالين. فهذا أمر لا يدّعيه أحد، بل المقصود شروط تحقيق ذلك. فإذا جعلنا البعد المنطقي من العلم الطبيعي والتاريخي مجرد أداة صورية لا غير، استناداً إلى التوكيد على عدم الاطمئنان إلى المطابقة بين الصوري والمادي، أصبح من الضروري استمداد العلم من أداة جديدة وظيفتها مد الأداة الصورية بالمادة. وهذه الأداة هي بالنسبة إلى الطبيعة المنهج التجريبي، وبالنسبة إلى العمران المنهج التاريخي؛ والأول رياضيات تطبيقية، ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى الطبيعي التجريبي صياغة تجعله قابلاً للعلاج الصوري؛ والثاني رياضيات تطبيقية ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى العمراني التاريخي صياغة قابلة للعلاج الصوري. وطبعاً فالمعطى الطبيعي التجريبي والمعطى العمراني التاريخي يكونان مضموناً رياضياً موجباً إذا وقع التعامل مع ما هو كمي فيهما. وذلك ما لا يحتاج إلى برهان بالنسبة إلى الطبيعة، ويمكن إبرازه بالنسبة إلى العمران من خلال الأهمية التي يوليها ابن خلدون للعامل الاقتصادي والاحصائي بالمعنى الديمغرافي والاقتصادي والمالي والتجاري في المقدمة.

(٣٩) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٣ ـ ١٤: «وحينئذ فيقال: كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ويَبْدَهُ زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلاّ بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع (...) وكذلك العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه. ولبعضهم من العلم البديهي والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه. وهذا بيِّن في التصورات والتصديقات». انظر أيضاً ص ٨٨ ـ ٨٩: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان».

اسمي لا فرق بينها وبين الأسماء المنطوقة والرسوم المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة(٤٠) وإذاً فطبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها إلى ذريعة النماذج النظرية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجود، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى وضع علامات للتمييز بين الموجودات ليكون القول حولها ممكناً، من دون الزعم بأن ذلك علم للطبائع في ذاتها(٤١)

كما يعني ذلك أن ابن خلدون قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم العملي ومقدّمه التأسيسي، وأن المقدَّم الملائم للممارسة العلمية العملية لا يكون إلاّ الاسمية العملية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية العملية هي وضع النماذج الرمزية العملية التي لا تعدو هذه المنزلة - أعني أنها لا يمكن أن تُعَد قيماً ذاتية لما هي نماذج له - وهي دائماً إرادات سادة العمل أو أقويائه(٤٢)، وذلك في موضوعَي العمل: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي(٤٣). ولم يكن بإمكانه أن يحدِّد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية العملية لو لم يفهم الفصل بين الواجب والواقع فهماً يجعل الأول - من حيث هو غير الثاني - مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولَّدُ عنده التمييز بين الواجب في ذاته (إن صح أن مثله موجود)، والواجب في علم الإنسان وعمله الذي هو مجرد اختراع اسمي لا فرق بينه وبين الأسماء المنطوقة والرسوم

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨: «وكلامهم (الفلاسفة) إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي - وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه. إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٤٠: «وهذا (تميز المسمى بالحد) يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى: وحقيقة الحد في الموضعين اللفظي والوصفي بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية أمر لغوي وضعي، رجع ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته (...) ومن هنا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم. فهذا ينبي على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام. فالأول فيه بيان تصوير كلامه لا الموجود الذي يدور حوله الكلام والثاني بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان، إما إلى عينه أو إلى نظيره. ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى».

(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، «المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة،» ص ٧٢- ٧٣: «وهذه القضية (إثبات النبوة بضرورة الاجتماع المقتضي للشرع الذي يجب أن يكون فوق الإنسان) للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته».

(٤٣) كيف نتحدث عن موضوع طبيعي للعمل بالإضافة إلى موضوعه التاريخي؟ الواقع إن المقابلة بين الطبيعي والتاريخي فقدت معناها عند ابن تيمية وابن خلدون. فالطبيعي نفسه تاريخي من حيث إضافته إلى الإنسان، أما في ذاته فلا دخل للعلم فيه. ولكن لا بأس من توضيح المقصود بالطبيعي هنا. إنه جميع ما ينسب إلى الخلافة البشرية كما يحددها ابن خلدون في: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث

المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة(٤٤). وإذاً، فطبيعة العلم العملي نفسها انتقلت من علم الشرائع ذاتها إلى علم النماذج العملية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجوب، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى علامات التمييز بين الواقعات ليكون القول حولها ممكناً من دون الزعم بأن ذلك علمٌ لشرائع لها من ذاتها قيمٌ ووجود(٤٥).

وبيِّن أن المخترعات الاسمية النظرية، بما هي الفعالية النظرية أو النشاط العلمي النظري الإنساني، والمخترعات الاسمية العملية، بما هي الفعالية العملية أو النشاط العملي الإنساني، ظاهرات اجتماعية إنسانية ذات تاريخ هو تاريخ الفعالية العلمية النظرية والفعالية العملية. ولا دخل للكائنات الوهمية الميتافيزيقية في وضعها (كنظرية العقول ـ في المعرفة والوجود)؛ بل هي ثمرة الصراع النظري وسيادة أقوياء النظر على غيرهم، والصراع العملي وسيادة أقوياء العمل على غيرهم، مما يجعل نظريات الأولين تُعَدّ طبائع للأشياء، وكأنها هي الأشياء في ذاتها، ويجعل عمليات الثانين تُعد شرائع للأشياء، وكأنها القيم في ذاتها، ولكنها ليست إلاّ وليدة تاريخ الصراعين النظري بين العلماء، والعملي بين الساسة؛ أو بصورة أدق بين المؤسسات النظرية، والمؤسسات العملية المسيطرة على هذين النشاطين، أعني الدولة بما هي مؤسسات السلطة المعرفية، والدولة بما هي مؤسسات السلطة السياسية، وهو ما يبرزه تداخل الجديلتين وتحاضرهما الواحدة في الأخرى تحاضُرَ القسماء الخصماء، كما وصفنا قبل هذا بقليل، في كلا السلطانين.

لكن اعتبار العلم النظري فعاليةً لاختراع الأسماء الاصطناعية أو الاصطلاحية يجعل العلم نشاطاً اصطلاحياً تواضعياً من جنس اللغة والكتابة، ويقتضي إبستمولوجيا مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية(٤٦). وهذه

=الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخيره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى «إني جاعل في الأرض خليفة».» ويعني بذلك سيطرة الإنسان التاريخية بالعقل النظري والعملي على الطبيعة (انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما،» ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩).

(٤٤) ويبرز ذلك عند حديث ابن خلدون عن ولع المغلوب بتقليد الغالب ظناً منه أن ما غلبه به غالبه هو القيمة الذاتية الكلية لسلوكه فيكفي محاكاته للصيرورة غالباً مثله، في حين أن القيمة الكلية المجردة التي يحاكيها المغلوب مجرد أصداف خاوية.

(٤٥) مفهوم الشرائع في ذاتها لا معنى له، بل هو متناقض؛ إذ الشريعة هي ما وضعه المشرِّع. وهذا المشرع هو القادر على فرض تشريعه إلهاً كان أو إنساناً. فإذا صح أن الإله يشرع في التاريخ الإنساني، فتشريعه هو إرادة الأقوياء لا غير.

(٤٦) وإذاً فنحن أمام نوعين من الوضع، مطلق ونسبي، إلهي وإنساني:

ـ الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة بما هي مخلوقات على صفات أرادها الله، وليست ذاتية للموصوفات.

ـ الوضع الإنساني لعلمهما وللعمل بحسب هذا العلم وهما علم وعمل اجتهاديان لا يزعمان أنهما عين =

الإبستمولوجية لا يمكن أن تكون إلاّ تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن تيمية قد حدَّد طبيعة هذه الإبستمولوجية، فإن ابن خلدون سيُحاول الشروع في تحقيقها(٤٧).

كما ان اعتبار العلم العملي فعاليةً لاختراع القيم الاصطناعية أو الاصطلاحية، يجعل العمل نشاطاً اصطلاحياً تواضعياً من جنس اللغة والكتابة، بما هي حصيلة وضع القيم الدلالية في الصراع بين المتواصلين. ويقتضي ذلك أكسيولوجية مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين. وهذه الأكسيولوجية لا يمكن أن تكون إلاّ تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن خلدون قد حدد طبيعة هذه الأكسيولوجية، فإن ابن تيمية قد حاول، قبله، الشروع في تحقيقها(٤٨). وقد اعتبرها ابن خلدون فعالية التمدين، أو تكوين الدول وخلق القيم والتشريعات التي ينتظم بها العمران البشري(٤٩)، جاعلاً منها موضوعاً لعلم اجتماع السياسة.

وهكذا نشأ موضوعان جديدان، هما: علم تاريخ العلم واجتماعه، وعلم تاريخ العمل واجتماعه، بما هما نشاطان وضعيان ينتجان من فعالية الإنسان النظرية وفعاليته العملية، ولا دخل للسماء بمعناها الفلسفي العقلي، ولا بمعناها الديني النقلي فيهما وجوداً وعلماً. وبيِّن أن هذه الإبستمولوجية الجديدة، وما يصحبها من أكسيولوجية عند ابن تيمية، تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يمثل مصدر المقدَّم

= الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة، بل ما أصابه الاجتهاد الإدراكي لهما وليس وراء ذلك ما يتجاوز الإنسان، إذ إن ابن خلدون ينفي أن يكون للشريعة باطن يحتاج إلى سلطة تأويل معصومة.

(٤٧) إذا كان العلم مؤلفاً من موضوعات إنسانية فإن هذه الموضوعات تصبح بالضرورة تراكمية وتطورية ومن ثم فهي تاريخية، وهي لا تنقسم إلى صادق وكاذب، أو حق وباطل، بل إلى ملائم وغير ملائم للغرض من العلم. إنها إذاً من جنس مدوّنة القوانين بالمعنى الحقوقي للكلمة، بل هي من جنس النظرية القانونية في علاقتها المزدوجة بالمدونات المكتوبة بالوضع التشريعي والمدونات المكونة بفقه القضاء الحكمي: إذاً مشرع، ومنظر، وقاض، وثلاثتهم يجتهدون لصياغة مادة هي النوازل بين المتقاضين. وهذا العمل صار عند ابن خلدون مادة لتاريخ المؤسسة التعليمية، والمادة العلمية، وأدوات التعليم، وأدوات العلم، ونقد ذلك كله من حيث الملاءمة وعدمها، وليس من حيث الصدق والكذب.

(٤٨) وذلك هو مضمون **منهاج السنة** الذي يردّ فيه على جمال الدين ابن منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي صاحب **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**: وفيه يبين مفهوم الحل والعقد مرجعاً إياه إلى ما يماثل نظرية الشوكة الغزالية ونظرية العصبية الخلدونية.

(٤٩) وقد حددها ابن خلدون في جل فصول الأبواب الثلاثة الأولى من المقدمة وخاصة في محاولاته الساعية إلى دراسة تكوينية السياسي والدولة (الباب الثاني والمقدمات الأخيرة من الكتاب الأول: الرابعة والخامسة والسادسة) ودراسة تكوينية هيكلة الدولة نشأة وانحلالاً (الباب الثالث)، وكذلك في محاولاته دحض النظرية الامامية، ونقد محاولات الثورة من دون شروطها، وأخيراً في رفضه حاجة الاجتماعي والسياسي إلى الديني وجوداً وقياماً، رغم ما له من دور مساعد فيهما ردّاً على الفلاسفة الساعين إلى إثبات النبوة بهذه الحاجة.

التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية المعرفة والوجود في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس المعرفة بما هو نموذج مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن تيمية مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام صراعاً واحداً حول نظرية المعرفة والمنطق (ونظرية العمل والتاريخ بالتبعية)، بوصفهما نموذجاً ميتافيزيقياً وميتاتاريخياً عند الأولين، ونموذجاً طبيعياً وتاريخياً عند الثانين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم النفس المعرفي (والعملي) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء النظرية (التصورات)، والأسماء العملية (القيم) في المجتمع الإنساني. وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العلم والعمل الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العلمية النظرية والأسماء العلمية العملية بما هو نشاط اجتماعي بالطبع.

كما إن الأكسيولوجية الجديدة والإبستمولوجية المصاحبة لها عند ابن خلدون تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يُمثِّل مصدر المقدَّم التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية العمل والقيمة في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس العمل بما هو نموذج مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن خلدون مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام، صراعاً حول نظرية العمل والتاريخ (ونظرية العلم والمنطق بالتبعية)، بوصفهما نموذجاً ميتافيزيقياً ميتاتاريخياً عند الأولين، ونموذجاً طبيعياً تاريخياً عند الثانين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم نفس العمل (والنظر) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسّر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء العملية (القيم) والأسماء النظرية (التصورات) في المجتمع الإنساني، وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العمل والعلم الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العملية (القيم) والأسماء العلمية (النظريات). وهو نشاط اجتماعي بالطبع.

والحصيلة من الاستعاضتين جعلت الفعالية النظرية والفعالية العملية، فضلاً عن فقدانهما الدور الأنطولوجي الذي كان منسوباً إليهما، أعني مطابقة علم الإله وعمله، ومن ثم طبائع الأشياء وقيمها الذاتية، تصبح ذات آليات اجتماعية رمزية لا تستغني عن شروطها العضوية نفسها؛ ولكنها لا ترتد إليها، ولا يمكن تفسيرها بنظرية العقول (الفعال والمنفعل والمكتسب... إلخ)، بل إن تفسيرها لا يكون إلاّ بالصراع النظري بين العقول الواضعة

لتصوراتها على أنها الحقيقة ـ في حين أنها مجرد مواضعات نظرية ـ والإرادات الواضعة لإراداتها على أنها القيمة ـ في حين أنها مجرد مواضعات عملية. وبذلك يبرر مجالان لم يكن لهما وجود: صراع القوى النظري لفرض التصورات النظرية التي تصبح، بحكم توازن القوى العقلية في المجتمع، طبائع للأشياء، وصراع القوى العملي لفرض الإرادات العملية التي تصبح، بحكم توازن القوى الإرادية في المجتمع، شرائع للأشياء. ويمكن أن نطلق على الأول ـ بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للنظر ـ اسم الفعالية الرياضية؛ وعلمُها، بما هي فعالية رياضية، هو المنطق. ويمكن أن نطلق على الثاني ـ بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للعمل ـ اسم الفعالية السياسية؛ وعلمُها، بما هي فعالية سياسية، هو التاريخ. وبذلك نجد الرقعة الجديدة للإبستمولوجية الاسمية كما تحددت في أعمال ابن تيمية وابن خلدون: الفعالية المخترِعة للنماذج الرمزية أو الرياضيات، ثم علمها أو المنطق؛ والفعالية المخترعة للتشريعات أو السياسيات، ثم علمها أو التاريخ. فتكون نسبة المنطق إلى الرياضيات كنسبة التاريخ إلى السياسيات، وتكون الرياضياتُ عملَ النظر والمنطقُ علمَه؛ والسياسيات عملَ العمل، والتاريخ علمَه.

خامساً: مفارقات الموقفين التيميّ والخلدونيّ

والغريب أن كلا الفيلسوفين يعتبر تحديدَه الاسمية التي نسبناها إليه ملائماً للعقيدة الإسلامية، مما يضعنا أمام تساؤلٍ محيِّرٍ، مصدرُه المفارقتان التاليتان اللتان تحتاجان إلى إيضاح، قبل وصف الضرورة العقلية التي أوصلت إلى هذا المقدَّم الفلسفي للعلم والعمل في محاولتَيْ ابن تيمية وابن خلدون.

ـــ **المفارقة الأولى، هي:** كيف يمكن التوفيق بين هذا التصور للتشريع الإنساني الفاقد للمزاعم الميتافيزيقية في النظر والمزاعم الميتاتاريخية في العمل، والإدعاء بأن ذلك موافق للشريعة الإسلامية؟ فهل التشريع الإسلامي النظري والعملي هو بدوره فاقد المدى الميتافيزيقي والميتاتاريخي، فلا يكون إلاّ تشريعاً إنسانياً وضعياً؟ كيف نفهم الايمان بسماوية الشريعة الإسلامية والقول بمطابقتها لعلم وعمل لا يتجاوزان الوضع الإنساني؟ كيف يطابق التاريخيُ في النظر والعمل المطلقَ الدينيَ؟

ـــ **المفارقة الثانية، هي:** إذا كانت الماهية المغايرة للوجود والواجب المغاير للواقع من اختراع الإنسان، وإذا كانت الماهية في ذاتها هي الوجود عينه وكان الواجب في ذاته هو الوقوع عينه، فهل يمكن لنا أن ندرك غير الماهية والواجب المخترعين، فيكون لنا علم وعمل مطابقان للوجود والوقوع في ذاتهما، ونعود بذلك إلى الجدليتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية؟ وكيف ذلك؟ وهل يكون العلم المطابق للوجود والعمل المطابق للوقوع، أي الطبيعة

والتاريخ، هما غاية معيارية يقاس بها العلم والعمل المخترعان من دون أن تكون هذه الغاية حاصلةً، بل الحاصلُ هو عدم المطابقة بين المخترَع من النظريات والقيم والوجود والوقوع كفارقٍ محرِّك نحو هذه الغاية؟ ولكن ألا يصبح معيارُ فهم الطبيعة وفهم التاريخ (أو الشريعة) هو مجراهما الذي يبقي ما نخترعه من نماذج نظرية وعملية رهينَ مطابقتِه، فلا يتحول أبداً إلى بديل منهما بجوهره ونحوّله إلى طبائع وشرائع في ذاتها، ثم نجمِّدُها، ولا نسعى إلى تقريبها من موضوعها بجعلها دائمة المراجعة؟ ألا يصبح الصراع بين واضعي المخترعات التفسيرية للطبيعة، والمخترعات التأويلية للتاريخ صراعاً بين منظومات ذريعية لتقريب الماهية المخترعة من الوجود، والواجب المخترع من الوقوع، ما أمكن ذلك، وللابتعاد عن ماهية مطلقة، وواجب مطلق يكونان مابعداً للوجود وللوقوع، كما هو الشأن في الجديلتين؟

ولكن هل يبقى عندئذ للمطلق النظري والعملي في الدين أي وجود؟ هل يمكن أن يكون موقف ابن تيمية وابن خلدون مستنداً إلى غير النفي الضمني لكل مطلق ديني نظرياً كان أو عملياً، إذا كانا يطابقان بين فلسفتيهما وما في الدين، وينسبان إلى فلسفتيهما الطابع النسبي والتاريخي والتطوري جاعلَين من نظريات العلم وقيم العمل مصنوعاتٍ تواضعية يحددها توازن القوى المعرفية، أو السياسية في المجتمع؟ إذا كان العلمُ ميزانَ قوى نظرية، والعمل ميزانَ قوى عملية، فهل الشريعة السماوية تقتصر على مجرد الدعوة إلى قبول هذين الميزانيين، فيصبح واقعهما واجباً، ولا تشريع في النظر والعمل إلاّ ما يحدث في تاريخهما؟ كيف يصبح العقل الإنساني، بما هو تشريع نظري، خاضعاً للوجود الطبيعي، وبما هو تشريع عملي، خاضعاً للوقوع التاريخي، فيكون كلُّ ما خالف الوجود من الماهية والوقوع من الواجب، مجرد مُواضعات، ويبقى، مع ذلك، للعلم المتعالي، وللعمل المتعالي المنزَّلين من السماء وجود، بل ومطابقة لهما؟ أم إن ذلك هو الفهم الوحيد لخاصية خَتْم الوحي، ولنظرية الدين اللتين تتميز بهما الرسالة الإسلامية؟

إذا كان «صريحُ المعقول» لا يعارض «صحيحَ المنقول»[٥٠]، وكان المعقولُ من وضع الإنسان واختراعه[٥١]، فكيف نفهم عدمَ التعارض هذا؟ هل تراه يعني أن ما لا يلائم صريحَ

---

(٥٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ١٤٧: «ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره. ولكن ما عُلم بصحيح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.»!

(٥١) متى يتطابق معيار صحة النقل ومعيار صراحة العقل؟ والأول منهجه التاريخ، والثاني منهجه المنطق؟ كيف يصبح ما هو من اختراع الإنسان (المعقول) وما هو من اختراع الإله (المنقول) متطابقين؟ كيف يتطابق الوضعان؟ هنا نفهم القصد من المعيار الموضوع الذي أشرنا إليه في الهامش السابق: عدم المعارضة وليس المطابقة. =

المعقول ليس بصحيح المنقول، ومن ثم يكون الأول معياراً للثاني، إذا توافر شرط إدراك الصريح من المعقول (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن تيمية اعتزالياً؟ أم تراه يعني أن ما لا يلائم صحيحَ المنقول ليس بصريح المعقول، ومن ثم يكون الثاني معياراً للأول، إذا توافر شرط إدراك صحيح المنقول (أعني الأداة التاريخية) فيصبح ابن تيمية حنبلياً؟ أم ان الأمر واحد فيكون الاعتزالي حنبلياً والحنبلي اعتزالياً؟

وإذا كان «الأمر الشرعي» قلّ أن يخالف «الأمر الوجودي»[٥٢]، بل هو لا يخالفه أبداً[٥٣]، فكيف نفهم عدم المخالفة هذا، إذا كان المقصود بالأمر الوجودي ما يحدث في التاريخ فعلاً كما نعلمه، وكان علمنا إياه من وضع الإنسان واختراعه وليس وحياً يوحى؟ هل تراه يعني أن ما لا يطابق علمنا بالأمر الوجودي في التاريخ ليس من الأمر الشرعي المتعلق به، ومن ثم يكون الأول معياراً للثاني، إذا توافر شرط إدراك الأمر الوجودي (أعني الأداة التاريخية)، فيصبح ابن خلدون اعتزالياً؟ أم تراه يعني أن ما لا يطابق الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ ليس من علم الأمر الوجودي في التاريخ، ومن ثم يكون الثاني معياراً للأول، إذا توافر شرط إدراك الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن خلدون حنبلياً[٥٤].

= وهذا المعيار السلبي عدم المعارضة هو الذي يولّد الهامشَ المساعد على الإبقاء على العلم والدين، في غياب إطلاق الفلسفة التي صارت اجتهادية، واطلاق الدين الذي انتهت فيه العصمة مع ختم الوحي. فالصدام بينهما يلطفه التشكيك في صحة المنقول المعارض للعقل الصريح، والتشكيك في صراحة المعقول المعارض للنقل الصحيح. ما صح من النقل وما صرح من العقل ـ وهي أمور قليلة يتشاركان فيها ـ ينعدم فيهما التعارض، وما لا يشتركان فيه لا معنى للحديث عن التعارض بخصوصه. وهو ما يجعل مجال العقل مفتوحاً في كل ما ليس فيه منقول صحيح، ومجال النقل مفتوحاً في كل ما ليس فيه معقول صريح؛ والأول عمدته علم التاريخ؛ والثاني علم المنطق.

(٥٢) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٧: «وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي».

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.])، المقدمة الثانية، الفاتحة العاشرة، ص ٩٧: «قلت وهذا تقرير في غاية الحسن (إشارة إلى قولة ابن خلدون التي أوردناها في الهامش السابق لتعليل القرشية شرطاً في الخليفة بردها إلى العصبية) ونهاية البراعة والتحقيق: وقوله: وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي بل لا يكون كذلك البتة»، ثم يضيف هذا المبدأ الأساسي: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلاّ فهو غير صحيح شاهد لذلك» (ص ٩٧).

(٥٤) نجد المعيارين مستعملين في: **المقدمة**، ص ٦١:

ـ ففي تمييزه بين التجريح والتعديل والمنهجُ التاريخي في المقدمة الأولى من الباب الأول، يقول ابن خلدون: «ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل» (ص ٦١).

ـ وفي إشارته للمطابقة بين الوجودي والشرعي ـ خاصة إذا كان قصده كما أطلقه ابن الأزرق ـ فإن =

هل معنى ذلك أن ما يخالف الوجود التاريخي ليس شرعياً، ومن ثم يصبح العقل العملي معياراً للشرعيات المتعلقة بالتاريخ بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج التاريخي الذي يستهدفه الاصلاح؟ وهل معنى ذلك أن ما لا يلائم صريح المعقول ليس شرعياً ومن ثم يصبح العقل النظري معياراً للشرعيات المتعلقة بالطبيعة بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج المنطقي الذي يستهدفه الاصلاح؟ ماذا يبقى بعد ذلك من الشرع المنزَّل؟ هل يرى ابن تيمية أن الاعتبار بما هو احتكام إلى الطبيعة يوصل إلى ما لا يناقض الشريعة، بمجرد أن تكون الأداة المنطقية، كمنهج، سليمة، فاقدة كل مزاعم ميتافيزيقية تعطي للأداة دوراً معيارياً؟ وهل يرى ابن خلدون أن الاعتبار بما هو احتكام إلى التاريخ يوصل إلى ما لا يناقض الشريعة، بمجرد أن تكون الأداة التاريخية، كمنهج، سليمة وفاقدة كل مزاعم ميتاتاريخية تعطي للأداة دوراً معيارياً؟ ألا يكون منهج الدعوة والوعظ القرآنيين المستندين إلى مصدري الاعتبار (الطبيعة والنفس ـ والتاريخ والشرع) منطلقاً فعلياً لهذه المحاولة الاصلاحية التي لم يضف إليها الفيلسوفان إلاّ الحد من مزاعم الأداتين وحصرهما في دورهما الذريعي؟ فيكون المنطق والتاريخ أداتَي منع علمنا للطبيعة وللتاريخ من التحول إلى مابعد طبيعة ومابعد تاريخ، يزعمان أنهما عين الحقيقة والقيمة، ويصبحان بديلاً من الدين، عوض أن يكونا مجرد ذرائع إنسانية لإدراك الطبيعة والتاريخ؟ أم إن الاستناد إلى هذين المصدرين ليس إلا مجرد تبرير بعدي لثورة فلسفية ضد الجديلتين، احتاج صاحباهما إلى السند الديني، رغم أن ثورتهما تعني بالفعل نهاية كل دين في النظر والعمل، وبداية النظر العلمي التاريخي، والنظر العملي التاريخي؟ ذلك ما اعتبرناه مصدراً للمدرسة الاسمية، خصوصاً إذا لم ننسَ أن جميع الفرق في عهدي الوصل (المشائية والصفوية والكلام والتصوف الأوّلان) والفصل (الرشدية، والكلام الثاني والإشراقية والتصوف الثاني)، تلجأ إلى هذا الدليل النقلي كسند لتأويلاتها المتقابلة والمتنافية. وهل يكون السند الديني لهذه المواقف الفلسفية مجرد هندام تبريري لا يعني، إطلاقاً، أنه المحدِّد للحلول المقترحة في مجال تحديد المنزلة التي يشغلها الكلي النظري وطبيعة الماهيات، والكلي العملي وطبيعة الواجبات أو القيم، بل هو مجرد أسلوب تبليغي وتعبيري يتنازع الجميع على قدرته التوسطية بين مضمون النظريات والمتلقين لها من الرأي العام الشعبي؟

= الشرعي يصبح ذا فائدة تاريخية بمجرد فهم نصه وتحليله منطقياً مما يجعل أحداث التاريخ وحقائقه من جنس أحداث الفقه في خضوعهما للأحكام لكون واضع الحدث وواضع الحكم واحداً، أعني الإرادة الخالقة والآمرة. لكن هذا نادراً ما يرد في **المقدمة**، وهو يرد وروده في **بدائع السلك** كالعلم الموازي (الشرعي) المولد للعلم العقلي المتقدم عليه: وفي ذلك يكمن سر الثنائية في هذا الكتاب، أعني الثنائية الواضحة أو بصورة أدق الموضحة للثنائية عينها في **المقدمة**.

سادساً: النقلة من الذاتية اللاهوتية إلى الذاتية الناسوتية

لم يبقَ إذاً إلاّ أن نبحث في كيفية حدوث النقلة من الذاتية اللاهوتية المتعالية التي تتموضع في الوجود العالمي الطبيعي (الكلي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي الوجود الشريعي (الكلي الشريعي المتحرك موضوع العمل)، ومن الموضوعية العالمية المتعالية التي تتذوَّت في العلم الالهي والإنساني (الكلي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي العمل الإلهي والإنساني (الكلي الشريعي المتحرك موضوع العمل)، أعني من منزلة الكلي في الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية[٥٥]، إلى الذاتية الإنسانية التي تتذوّت وتتموضع بالفعالية النظرية (ابن تيمية) وبالفعالية العملية (ابن خلدون) والتي يكون تذوتها إنشاءً للموضوعات أو المخترعات النظرية والعملية (أعني النظريات والقيم) وتموضعها تحقيقها التقني الاجتماعي والسياسي الاجتماعي. فيكون هذا التذوت والتموضع تكويناً للنسيج التاريخي للحضارة الإنسانية بما هي إنسانية لا يزعم لها أدنى مدى ميتافيزيقي أو ميتاتاريخي. وبصورة أيسر للفهم يكون السؤال: كيف تمت النقلة من التوحيد بين الطبيعة ومابعدها والتاريخ ومابعده في الجديلتين إلى الفصل بينهما فصلاً أحدث للإنسان بما هو إنسان هامشاً من الفعالية في النظر والعمل اللذين ليسا مردودين إلى طبائع الأشياء وقيمها في ذاتها، من دون أن يعتبرا ضلالاً أو خطأً، بمعنى الابتعاد عن الحقيقة الالهية، أو عن الحقيقة بمجردها؟ كيف أصبح للتاريخية الدنيوية في النظر والعمل استقلاليتها عن المابعد تاريخية الأخروية فيهما بما هما عين مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؟ ذلك هو جوهر التساؤل عن طبيعة المنزلة

---

(٥٥) وقد توسطت بين هذا التعالي الربوبي والعالمي الذي أدخل الحركية على الكلي، من دون إزالة الواقعية الطبيعية والشريعية والمرحلة التي اعتبرناها مرحلة اسمية، نظريات وحدة الوجود أو وحدة الشهود التي تتعين معرفياً في الإنسان الكامل كولي، أو إمام، أو في الإنسان عامة، بما هو مختصر الكون، أو في الفيلسوف، والنبي، بما هما متّصلان بالعقل الفعال أو بالروح القدس، وكلها محاولات لبلوغ الذاتية الإنسانية بما هي مؤسسة للعلم والعمل دون جدوى، إذ هي ظلت ـ بحكم الواقعية ـ تبحث عما يستند إليه هذا التأسيس: فلم يكن غير حلول الرب في الإنسان، أو تبليغه الرسالات، أو برفض الواقعية والتسليم بأن هذا العلم والعمل ليسا حقائق الأشياء وقيمها كما هي في ذاتها، بل هي حقائقها وقيمتها بالإضافة إلى الإنسان، من دون أن ينفي عنها ذلك سلامتها كما يقول ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها. وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك؛ والحق من ورائه (...) ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك (...)، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية». المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام» ص ٨٢٤ ـ ٨٢٥.

الاسمية للكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية، كما أصبحت عند ابن تيمية وابن خلدون.

وطبعاً، فإن هذا السؤال ينحلّ إلى سؤالين أحدهما شارط له والثاني مشروط به.

فأما **السؤال الأول**، فهو: هل كان من الممكن لمثل هذا الإدراك أن يحصل لو بقيت الواقعية محدِّدة لمنزلة الكلي النظري تحديداً يجعل المدرك طبيعة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايثة للأعيان المعقولة، ولمنزلة الكلي العملي، تحديداً يجعل المدرك العملي قيمةً واقعية قائمة الذات، إما مفارقةً أو محايثة للأعيان المعمولة؟

وأما **السؤال الثاني**، فهو: هل من الممكن، بعد وضع حدّ للواقعية، أن يبقى شيء ما يفرق بين موضوع النظر وموضوع العمل من حيث الطبيعة؟ أم ان العلوم النظرية والعلوم العملية تصبح، كما يقتضي ذلك زوال الواقعية، عمليتين اجتماعيتين تاريخيتين من طبيعة واحدة هي الفعالية العقلية الناظرة والعاملة في الوقت نفسه، والتي لها بُعدان: بُعد صوري خالص، يحدد النماذج التفسيرية (النظر) والتأويلية (العمل)، وبعد مادي خالص يتعلق بشروط تطبيق تلك النماذج ووسائله؟ فيصبح العلم والعمل خاضعين لأرغانونين متعامدين: أحدهما يتعلق بمنطق النماذج الصورية للنظر والنماذج الصورية للعمل، والآخر يتعلق بمنطق صياغة الموجودات الطبيعية لكي تصير قابلة للعلاج بالأول، وصياغة الموجودات التاريخية لكي تصير قابلة للعلاج بالثاني. ويمكن أن نطلق على الأول اسم المنطق، وعلى الثاني اسم المنهج؛ والأول رمزي خالص، والثاني تقني آلي في الطبيعة، وتقني رصدي إحصائي في التاريخ. الأول يجمع المعطيات ويصوغها صياغة تجريبية علمية، والثاني يجمع المعطيات ويصوغها صياغة توثيقية علمية. فتكون نسبة الوثائق رصداً وجمعاً وتحقيقاً إلى التاريخ العلمي كنسبة التجارب رصداً وجمعاً وتحقيقاً إلى الطبيعة العلمية. ويكون منطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره الوثائق في العمل، ومنطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره التجارب في النظر، البعد الصوري من العمل والنظر، والتجارب والوثائق البعد المادي منهما، ولا فرق بينهما إلاّ ما وصفنا.

وفعلاً، فالمقابلة الأنطولوجية بين النظر والعمل، في الفلسفة التي تستند إلى منزلة واقعية للكلي النظري والعملي، تستمد شرعيتها، من كون العلم العملي فيها كان مقتصراً على ما يُرد من الشرائع إلى الطبائع، أعني أن السياسة والتاريخ ـ العمل الإنساني بما هو موضوع علم ـ لا يقبلان النظر العلمي إلا بما فيهما من طبيعي، أي بما فيهما من طبيعة النفس الإنسانية بما هي طبيعة تتضمن المدنية بالطبع. وكل ما لا يرد إلى هذه المدنية بالطبع لا يكون قابلاً للعلم، ومعرفته مجرد فن يحتاج إلى مهارة هي مهارة الفكر المتعامل مع

الواردات على حدّ تعبير الفارابي[٥٦]. لذلك فالتاريخ منافٍ للعلم بإطلاق[٥٧]. والعلم المدني الفلسفي لا يتجاوز ما يرتد إلى الطبيعة الإنسانية، بما هي ذات خاصية تسمى، في الإبستمولوجية الأرسطية، خاصية القوى العقلية، المؤسسة للاختيار[٥٨]. لذلك فلا عجب إذا كان التاريخي لا يُعلم منه إلا ما يستثني التاريخية، أعني الماهيات والواجبات، لا الوجودات والوقوعات التي تتميز بخاصية اللاتناهي واللاتحدد غير القابل للحصر العلمي في إبستمولوجية الطبائع.

أما بعد زوال واقعية الكلي النظري والكلي العملي، فإن الكلي بضربيه يصبح أمراً وضعياً غير طبيعي، فلا يختلف عندئذٍ النظري عن العملي، إذ كلاهما مجرد مواضعة إنسانية، أولهما مواضعة نظرية للتفسير، والثانية مواضعة عملية للتأويل. الأول قيمة نظرية، والثاني نظرية عملية، وكلاهما ضرب من الإرادة: إحداهما تصورية، والثانية شوقية؛ وهما حصيلة صراع بين الإرادات الناظرة أو الإرادات العاملة. والفرق الوحيد بين الإرادة الناظرة والإرادة العاملة يعود إلى الغايات وليس إلى طبيعة الذرائع النظرية والذرائع العملية التي يخترعها الوضع النظري للنظريات أو الوضع العملي للعمليات (أو القيم أو الوصف القيمي للأشياء بحسب إرادة الأقوياء بلغة ابن خلدون، في رده على ابن سينا)[٥٩]. والإرادة الناظرة تنطبق على الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء؛ والإرادة العاملة كذلك تنطبق عليهما على حد سواء[٦٠]. ومعنى ذلك أن الفعالية النظرية تتعامل مع موضوعها تعامل الفعالية العملية مع

---

(٥٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **تحصيل السعادة**، حققه وقدّم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٦٨: «والأشياء الواردة (أي ما لا يعود إلى المعقول الثابت) إما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلاً.» وإذاً فالتاريخي ليس قابلاً للعلم النظري إطلاقاً. وما يقبل هذا العلم يعود إلى الطبائع الثابتة أو ما ينتج منها، أعني ما هو من جنس التاريخ الطبيعي.

(٥٧) لذلك كان التاريخ عديم الوجود في الإبستمولوجية اليونانية، كما عرضها الفلاسفة، ولا أعني أن فن التاريخ لم يكن موجوداً، فلليونان مؤرخون أشهر من أن ينكروا. لكن ذلك عدّ من الفنون الدارسة للواردات بالمعنى الذي أشرنا إليه في الهامش السابق.

(٥٨) أرسطو، **مابعد الطبيعة**، الطاء، 1043.5 أ 1-10.

(٥٩) ابن خلدون، **المقدمة**، «المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة،» ص ٧٢ - ٧٣.

(٦٠) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٨٧: «وبالجملة الأمور العادية (النسبة إلى مجاري العادات بمعنى العلية الطبيعية) سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبيات أو الحدسيات - إن جعلت نوعاً آخر - حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب. وهذا مما يسمونه الحدسيات، إذ ليس المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع، وهو من التجريبيات العامة. فإن السمع إنما عرف به الصوت والمعنى المعين قد يفهم أولاً بأسباب متعددة. أما كون المتكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ =

موضوعها. كلتاهما تضع سلّم قيم ثم تخضع له الموضوع الذي تعتبر ذلك السلّم سلّماً له. والسلّم الموضوع يسمى نظرياً، إذا اعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع لعدم اعتبار هذا الفارق فارقاً ناتجاً من صراع إرادات، ويسمى قيماً إذا لم يعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع، كون الفارق فارقاً ناتجاً من صراع إرادات: الخلاف إذاً في الموقف وليس في الطبيعة (الموقف من الظاهرات وليس طبيعة الظاهرات).

ويعني ذلك أن الطبيعة والتاريخ قابلان للمعاملة الأولى، فيكون علمهما نظرياً خالصاً؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، ومرحلة مادية هي معالجة المادة، لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعالجة بالنموذج. والمرحلة الأولى واحدة وهي منطق صوري أو رياضيات؛ والثانية هي التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ. وهما كذلك قابلان للمعاملة الثانية: فيكون علمهما عملياً خالصاً؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، أعني تحديد الخطة أهدافاً ووسائل للفعل في الطبيعة أو في المجتمع بالاعتماد على ما نعلم منهما في الضرب الأول من العلم، ويمكن أن نسمي هذا علم التخطيط العملي لتنفيذ الخطط التقنية (الطبيعة)، والسياسية (المجتمع)، ثم يستند إلى مرحلة مادية هي معالجة المادة المعينة لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعالجة بالنموذج الصوري للعمل.

وما يمكن أن يُعاب على المقابلة بين النظري والعملي، في الواقعية، هو الظن أن أساس المقابلة هو المقابلة بين الطبائع والشرائع، أي بين الضرورة والاختيار، وليس المقابلة بين المواقف الهادفة إلى العلم والمواقف الهادفة إلى العمل في الطبيعة والتاريخ على حدّ سواء. والنقلة من المقابلة الأولى إلى الثانية ما كانت لتكون ممكنة، لو لم ندرك أن النظريات هي أيضاً مثل العمليات (القيم) مخترَعات إنسانية لا تعبِّر عن طبائع الأشياء، بل عن خطة تصورية للتعامل النظري مع الأشياء. لذلك فإن العلوم النظرية والعلوم العملية، بعد التخلي عن الموقف الواقعي، أصبحت من طبيعة واحدة، إذا كان المقصود بها علم الطبيعة وعلم التاريخ علماً نظرياً يستهدف التفسير والفهم؛ وهما كذلك من طبيعة واحدة إذا كان القصد استعمالهما

= أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس وعادات البهائم وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب». وبين أن القطيعة الأنطولوجية بين النظري (الطبائع) والعملي (الاختيارات) انتهت، إذ هي صارت جميعاً من حيث هي معلومة بالتجربة ـ أي من دون الاستناد إلى الاستبطان ـ من جنس واحد: ملاحظة سلوكها من خارج لاستخراج ما فيه من انتظام (عادات)، وإذاً فجميع العلوم نظرية من حيث كونها علماً للعادات أو للانتظام السلوكي للظاهرات المدروسة أياً كانت طبيعتها طبيعية أو تاريخية. ولعل هذه أكبر ثورة إبستمولوجية عرفها العقل الإنساني خلصته من القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني والقطيعة الإبستمولوجية المبنية عليها بين النظري والعملي من العلوم.

للفعل في الطبيعة أو في المجتمع. ولما كان هذا المعنى الثاني من العمل غير المعنى الفلسفي في الجديلتين المنقودتين، فإنه لا يعنينا في بحثنا. والمعنى الذي يعنينا هو العمل الذي أصبح، بعد التخلي عن الواقعية، لا يختلف في شيء عن النظر من حيث الآليات المعرفية. فكلاهما يستند إلى مرحلة صورية منطقية هي علم النماذج. وهذا مستقل عن طبيعة الموضوع؛ بل هو يتعلق بقوانين الحساب الرمزي للصيغ التعبيرية، بصرف النظر عن المعبَّر عنه؛ ثم يستند إلى مرحلة منهجية هي علم الصياغة الناقلة للمادة من طابعها المعطى العفوي إلى طابعها المعطى القابل للمعالجة العلمية. وهذه المرحلة هي **التجريب** في الطبيعة، **والتوثيق** في التاريخ.

ويعني إدراك هذا الفرق أن ابن خلدون وابن تيمية ـ الأول كونه جعل القيم والقوانين العملية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى السياسي للكلمة (العصبية)، والثاني كونه جعل النظريات والقوانين النظرية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى المعرفي للكلمة (العلماء)، نافيين بذلك عن القيم والنظريات طابعها القائم بالذات والمفروض على الإنسان من سلطة مشرعة للعمل أو للنظر متجاوزة التاريخ ـ قد فهما أن المقابلة بين النظر والعمل، بالمعنى المعلوم في الجديلتين مقابلة فقدت أساسها ـ فأصبح النظري مثل العملي مخترعاً إنسانياً، وأصبح الفرق بين العلم والعمل غير الفرق بين النظري والعملي في الفلسفة القديمة. فالنظري والعملي، قديماً، يقابِلان بين قارتين وجوديتين، بين الطبيعة والتاريخ؛ والعلم والعمل، عندهما، يقابلان بين موقفين من الوجود الذي أصبح قارة واحدة لا فرق فيها بين الطبيعي والتاريخي. وكلاهما يقبل المعالجة النظرية فيكون موضوع علم، وكلاهما يقبل المعالجة العملية فيكون موضوع عمل، بحيث يكون المنطق الصوري مع منهج التوثيق أداة النظر، عندما يكون موضوعه التاريخ، ويكون المنطق الصوري مع منهج التجريب (وهو كالتوثيق) أداة النظر عندما يكون موضوعه الطبيعة (وقد صارت تاريخية، إذ هي، في ذاتها لا علم لنا بها، وعلمنا بها هو تاريخ وصول أخبارها إلينا، أعني تاريخ تراكم تجاربنا). والأرغانون المؤسس للتوثيق في التاريخ، بما هو علم العمران الإنساني، هو المراصد الاجتماعية لما يجري في المجتمع والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيه من سلوكات؛ والأرغانون المؤسس للتجريب في الطبيعة، بما هو علم الطبيعة، هو المراصد التجريبية لما يجري في الطبيعة والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيها من سلوكات. ولا فرق بين الأرغانونين إلا في المقابلة بين القارتين الطبيعية والاجتماعية الموروثة عن الفلسفة القديمة. أما لو أهملنا هذه المقابلة، فإن العلم الإنساني، بصرف النظر عن المقابلات الكيفية بين موضوعاته، يتضمن بعدين: صوري هو المنطق الرياضي، ومادي هو منهج صياغة الموضوعات ونقلتها من طابعها كمعطى عفوي إلى طابعها كمعطى علمي قابل للمعالجة بالمنطق الرياضي. ويأتي العمل، بعد ذلك، للاستفادة من نتائج هذا المجهود العلمي، أو للمغامرة خارج هذا العلم فيولِّد معطيات عفوية جديدة تكون موضوعاً للعلم، بعد صياغتها.

ويقتضي هذا الانقلاب المعرفي ـ المحدد دور النظر في العمل ودور العمل في النظر، والمتجاوز الفصل بين قارتين فصلتا كيفياً بجعل النظر نظراً كونه علماً للطبائع، والعمل عملاً كونه علماً للشرائع أو القيم، إلى التوحيد بين القارتين والفصل بين الموقفين العملي والنظري منهما كموضوع واحد قابل للمعالجة النظرية التي وصفنا والمعالجة العملية التي ميزنا ـ يقتضي أن يكون المقصود بالنظر الممارسة الاجتماعية كمؤسسة راصدة ودارسة سلوك الأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا المعرفة بما هي ملكة نفسية تتعلق بالإدراك الشخصي، والمقصود بالعمل الممارسة الاجتماعية كمؤسسة محدِّدة للقيم والقوانين للأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا العمل بما هو ملكة نفسية تتعلق بالإرادة الشخصية للأفراد: وهذا هو معنى العلم والعمل، بما هما نشاطا اختراعٍ للنظريات والقيم، كما يصفهما ابن تيمية وابن خلدون.

ولما كانت الواقعية، حتى بعد تحريكها في الجديلتين، لم تدرك هذا الفرق بين العلم والمعرفة (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية) وبين العمل والإرادة الشخصية (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية)، فإنها حاولت تفسير الأوليْن بآليات الثانيين، فأرجعت الاجتماعي إلى النفسي، ومن ثم التاريخي إلى الطبيعي: فظل أساسُ نظرية العلم أساسَ نظرية المعرفة في علم النفس المستند إلى نظرية العقول، وأساسُ نظرية العمل أساس نظرية الشوق في علم النفس المستند إلى النظرية نفسها ظنّاً أن الكلي المعلوم والمعمول، طبائع وقيم ذاتية للموجودات الطبيعية والمدنية.

والآن نفهم الترابط بين التزحزح التدريجي من الواقعية الطبيعية والشريعية أو النظرية والعملية، حيث كان الكلي النظري يُعَد طبيعةً للأشياء في ذاتها، والكلي العملي قيمةً للأشياء في ذاتها، إلى المنزلة الوسطى حيث اتحد الطبيعي العقلي بالشريعي النقلي، فصارا علماً وشرعاً الهيّين، إلى المنزلة الاسمية حيث نُزع عن الكلي النظري والعملي كلُّ المزاعم الميتافيزيقية والميتاتاريخية، فأصبح مجرد مخترعات إنسانية تفرضها توازنات القوى النظرية المعرفية والقوى العملية السياسية، وما حصل في التجربتين العربيتين اللتين تمَّ خلالهما تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل حقق شروط اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، بصورة حددت منزلة الكلي النظري في الرياضيات والمنطق (الأولى تخترع الكلي النظري، والثاني يجعل منه موضوعاً لعلمه)، وفي السياسيات والتاريخ (الأولى تخترع الكلي العملي، والثاني يجعل منه موضوعاً لعلمه)، وحصر مسألتنا في تحديد هذه النقلة من الواقعي الطبيعي والشريعي إلى الذريعي الوضعي في الطبيعة والشريعة، أعني النقلة التي جعلت الاسمية تصبح أمراً ممكناً.

سابعاً: التوازي بين علوم النظر وعلوم العمل

فكيف يمكن تحديد التوازي بين ما حصل في علوم العلم (علوم الفعالية النظرية) وعلوم العمل (علوم الفعالية العملية) تحديداً يبرز لنا كيفية صيرورتهما اسميين عند ابن تيمية (علم فعالية النظر) وعند ابن خلدون (علم فعالية العمل)؟ ولنبدأ بإشارتين تعلِّلان حصر إشكالية الكلي في منزلة العلمين النظريين بإطلاق الرياضيات والمنطق (وإهمال العلوم المسماة نظرية ذات الموضوعات الطبيعية)، وفي منزلة العلمين العمليين بإطلاق السياسيات والتاريخ (وإهمال العلوم المسماة عملية ذات الموضوعات الإنسانية)، وتفهماننا بنية القسمين اللاّحقين، وأغراضهما، من خلال تحديد الجذور العميقة للترابط بين العلم والعمل وما بعدهما المحدد لمنزلة الكلي النظري والكلي العملي، أعني منزلة العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ).

ــ **الاشارة الأولى**: وتتعلق بطبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات، أعني بين هذين العلمين النظريين المتنافسين طبيعةً ووظيفةً، وبطبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، أعني بين هذين العلمين العمليين المتنافسين طبيعةً ووظيفةً. وإلى هذين التنافسين تعود جميع الفلسفات.

ــ **الإشارة الثانية**: طبيعة التوازي بين ما حصل لمنزلة الرياضيات وفيها، ولمنزلة السياسيات وفيها، في تاريخهما لتحقيق النقلة من الواقعية الطبيعية إلى الذريعية الوضعية في الفلسفة العربية، مع ما صاحب ذلك من منزلة للمنطق والتاريخ، بوصف هاتين النقلتين معدتين إعداداً سالباً وموجباً للاسمية العربية: أعني بما هي عائق، وبما هي شرط إمكان في الوقت نفسه للمسعى إلى التخلص من العبادتين (عبادة الطبيعة، وعبادة الشريعة) وإلى الوصول إلى السيادتين (السيادة على الطبيعة، والسيادة على الشريعة).

وبيّن أن الإشارة الثانية ناتجة من الاشارة الأولى: إذ إن التوازي في مجرى أحداث هذه العلوم علّته الانقلاب الحاصل في مفهومي النظر والعمل، وهو انقلاب اتضح بحكمه أن طبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات هي عينها طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، بحيث تساعدنا كل منهما على فهم الأخرى، كما نبيّنه بعد حين، واستناداً إلى تجاوز الفصل بين النظر والعمل.

ولكن، قبل التحليل الواجب لهاتين الاشارتين، لا بد من أن نعلل **أولاً**، الغياب الملحوظ لعلم الأخلاق في مجموعة العلوم العقلية، واستبداله بعلم التاريخ، والغياب غير الملحوظ لعلم يناظره في العلوم النظرية وعدم استبداله بما يناظر التاريخ. ففي الموسوعة الفلسفية التقليدية، كانت مجموعة العلوم العملية تتضمن الأخلاق بالإضافة إلى السياسة

(ومنها الاقتصاد المنزلي)، ولا تتضمن التاريخ كونه لا يُعَدُّ من العلوم، في الإبستمولوجيا الفلسفية التقليدية. ولا نستطيع فهم هذا الغياب الملحوظ والاستبدال الصريح، ما لم نفهم طبيعة الثنائي العملي ـ السياسة والأخلاق ـ في الفلسفة القديمة والوسيطة. فكلا العلمين يعتبران تابعين لعلم النفس ـ بما كان موضوعه نموذجاً لبنية المدينة والكون (النفس الشخصية والنفس الكلية). فالسياسة والأخلاق من طبيعة واحدة (عند أفلاطون وأرسطو). إنهما علما التوازن بين قوى النفس الثلاثة (العقلية ـ الغضبية ـ الشهوانية). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو القول بالتوازن كما هو حاصل في الواقع، أو اخضاعه إلى الواجب، كما تحدده الفلسفة القائلة بمفارقة القيم. إنهما إذاً علم السلم النفسي بين هذه القوى، مطبّقاً على الشخص أو على الجماعة، باعتباره توازناً طبيعياً في الواقع (أرسطو) أو في الواجب (أفلاطون) لاتاريخياً؛ بل إن التاريخي ليس إلاّ ابتعاداً عن هذا الطبيعي الواقع أو الواجب، بما هو غير قابل للعلم، أولاً بحكم عدم تناهيه، وثانياً، بما هو، في عروضه، متعدد تعدداً ينافي وحدته الطبيعية. وإذاً فهو معياري في الحالتين، إذ السياسة هي أخلاق الجماعة، والأخلاق هي سياسة الشخص! وهكذا فالطبائع ليست حصائل تاريخية.

أما الغائب **الثاني** المناظر له وغير الملحوظ في مجموعة العلوم النظرية، فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم المعرفة المعياري؛ وهو أحد التصورات الممكنة للمنطق: حيث يتحول المنطق إلى علم نفس معياري للمعرفة، ويبلغ الذروة في الشروط الخلقية الصوفية لقتل الحضور الجسدي إلى العالم من أجل التفرغ للتأمل والاستعداد للتلقي! وهذا أيضاً غائب، رغم أن إدراك غيابه ظل خفياً، كوننا ذكرنا المنطق: فكأننا أبقينا على جميع معانيه الفلسفية. وإذاً فالغائبان اثنان: علم الأخلاق المتعلق بالسلوك عامة، وعلم الأخلاق المتعلق بالمعرفة، أعني معيارية السلوك القيمي سواء كانت القيمة هي الخير أو الصدق، المقابلين للشر والكذب. وهما خارجان عن اهتماماتنا، إذ إن بحثنا يتعلق بإبستمولوجية النظر في العلم والعمل، وليس بأكسيولوجية العمل في العلم والعمل: والفرق بيِّن، كما وضّحنا قبل قليل.

وإذا كان علم النفس إذاً ـ بما هو علم طبيعي نظري ـ الأساس المشترك للأخلاق والسياسة عملياً، وللمعرفة والوجود نظرياً، أو مصدر النماذج التفسيرية فيها جميعاً بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن ما يوازيه وظيفة، في الفكر الديني، هو السياسة، بما هو علم تاريخي عملي، حيث تقاس الأخلاق والسياسة عملياً، والمعرفة والوجود نظرياً على السياسة الربوبية التي هي تاريخية، كونها حصيلة تاريخية لسلطان مطلق الحرية في التشريع النظري (الخلق) والعملي (الأحكام)، بحيث لا يكون شيء مما يوجد طبيعة، بل جميعه حصيلة تاريخية لهذا الفعل والإرادة المشرعة تشريع إيجاد، وتشريع تكليف. وعلى هذا يقاس الطبيعي من الكون والإنسان (نظام النفس والعالم) والتاريخي منهما: صيرورة العالم وصيرورة المدينة. وإذاً

فالتاريخ، بهذا المعنى، هو علم تكوُّن الخلقات(٦١) والأحكام(٦٢) وضعاً لا طبعاً؛ وهو البديل من المصدر الطبيعي للنماذج التفسيرية في الفلسفة (أعني النفس، بما هي نموذج لبنية الكون والمدينة، في الأفلاطونية المحدثة، ومن ثم للمعرفة والعمل، شخصييْن كانا أو جماعييْن).

وطبعاً، فنحن لم نستعض عن الأخلاق بالتاريخ في مجموعة العلوم العملية بالاستناد إلى هذا المرجع المستمد من الفكر الديني فقط؛ بل العلة في ذلك هي التوازي بين علاقة المنطق بالرياضيات، وعلاقة التاريخ بالسياسيات. فنسبة العلمين النظريين (المنطق والرياضيات) كنسبة موضوعيهما (المنطقي والرياضي)، وهما نسبتان مشاكلتان لنسبة العلمين العمليين (التاريخ والسياسيات) المناظرة لنسبة موضوعيهما (التاريخي والسياسي): وتلك هي بؤرة العلائق الاسمية. وإذا كان الأساس النفسي والقصد المعياري قد منعا الفلسفة (المتقدمة على ما آل إليه عهد الفلسفة العربية) من إدراك هذه النسب، بحكم المنزلة الواقعية للكلي النظري والعملي، فإن حصيلة التجربتين الإبستمولوجيتين المتقابلتين، عند تعقيل علوم النقل، وتنقيل علوم العقل، قد مكّنت من إدراكها في الفلسفة العربية ببعديها الفلسفي والكلامي.

ذلك أن الفصل بين المنطقي عامة والخصائص المنطقية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم المنطق، والفصل بين الرياضي عامة والخصائص الرياضية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، لم يكونا ليحدثا لو لم تصبح للمنطق موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة مابعد الطبيعة التي مزجت بالمنطق إلى موضوعاته الأولى لا إليه؛ وكذلك بالنسبة إلى الرياضيات. وهذا ما حدث فعلاً في التجربتين العربيتين اللتين ذكرنا كما نبيّنه في الفصل الأول من القسم الثاني اللاحق. وبمجرد أن يُفصل المنطقي عن الموضوعات المنطقية الأولى التي انطلق منها علم المنطق، ويفصل الرياضي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي ظنت عين المنطقي والرياضي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصوصة أدت إلى الخلط بين المنطقي والرياضي وخصوصياتها غير المنطقية وغير الرياضية. وإذا تمّ الفصل بين المنطقي والموضوعات الخاصة الأولى والرياضي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن المنطقي المفرد والرياضي المفرد يصبحان

---

(٦١) مفهوم الخلقة مفهوم استعمله الغزالي في **تهافت الفلاسفة**، القسم الطبيعي منه عند نفيه مبدأ السببية تعويضاً لمفهوم الطبيعة: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٤٦: «المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أنّا نسلّم أن النار خلقت **خلقة**، إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكن لجوز...».

(٦٢) الحكم عوضاً من القيمة مفهوم فقهي يفيد أن المعيارية وضعية وليست طبيعية. وهذه المسألة ذات صلة بقضية التحسين والتقبيح. فإذا قلنا إن التحسين والتقبيح عقلي فقد قصدنا أن الأحكام قيم ذاتية للأشياء وليست من وضع المشرع. وإذا نفينا ذلك اخترنا الحل الثاني، وتلك هي المقابلة الأساسية بين المعتزلة والأشاعرة.

من طبيعة واحدة هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية النظرية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية المنطقية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين: اتجاه الذات العارفة لتحديد طبيعة الناظرية، واتجاه الموضوع المعروف لتحديد طبيعة المنظورية، أعني بنية العلم بما هو عاقلية، وبما هو معقولية(٦٣).

وقد صادف، تاريخياً، أن كانت الموضوعات الأولى للمنطق مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلاً، وببعض المضمونات المستمّدة من التاريخ الطبيعي ومن علم الطبيعة الحسي مضموناً، فأدى ذلك إلى إخضاع المنطقي إلى ميتافيزيقا المضمون و«ميتالغة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية المخصوصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين المنطقي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب المنطقية. وما تم من فصل للمنطقي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر المنطق في الصورية الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة، والعلم المنطقي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن تيمية، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب. كما صادف تاريخياً أن كانت الموضوعات الأولى للرياضيات مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلاً (رسم الأشكال ورمز الأعداد عند اليونان)، وببعض المضمونات المستمدة من العدّ والقيس ومن علم الطبيعة المريَّض (الفلك خصوصاً) مضموناً، فأدى ذلك إلى إخضاع الرياضي لميتافيزيقا المضمون و«ميتالغة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية الأولى، فلم يتم الفصل الدقيق، بين الرياضي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب الرياضية. وما تمَّ من فصل للرياضي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر الرياضي في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة والعلم الرياضي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن تيمية كذلك، وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما، رغم أن ابن تيمية، كما هو معلوم، قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة، كون هذه تُرَدُّ إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين المنطقي والرياضي وشكلهما الحاصل لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت الناظرية أو بنية العاقلية ذات مستويين، المستوى الصوري، والمستوى المادي،

---

(٦٣) وقد حدث في عصرنا أمران مكّنا من إدراك هذه الطبيعة، فحسما الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة المنطقية (أرسطو)، والنزعة الرياضية (أفلاطون) في المعرفة العلمية: فقد تبين أن جميع الحقائق المنطقية الحاصلة قابلة للترجمة الرياضية (بول، مثلاً) وأن جميع الحقائق الرياضية الحاصلة قابلة للترجمة المنطقية (رسل، مثلاً). وإذاً فهما أمر واحد أو قابلان للرد إلى أمر واحد هما فرعاه المتشاكلان: فما داما قابلين للترجمة المتبادلة، فهما أمر واحد، أو كالأمر الواحد بالمعنى المنطقي للوحدة التي هي التشاكل البنيوي.

كان المنطق تحليلات أُولى وتحليلات ثانية[٦٤]. الأولى تعالج نظرية الصورة النظرية، والثانية تعالج نظرية التصوير النظري لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة النظرية التي حددتها التحليلات الأولى. ولكن لما صادف أن كانت نظرية الصورة النظرية ونظرية التصوير النظري محكومتين بالشكل الأول (اللغة اليونانية) والمضمون الأول (علم الطبيعة الأرسطي)، أصبح المنطقي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا هذا الشكل والمضمون الأولين، مما صيّر المنطق علماً معيارياً مستمداً من أنطولوجيا اللغة الطبيعية اليونانية والإدراك العقلي الحسي العفويين للعالم. والرياضيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل - أعني الفلك والموسيقى عند القدامى - قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصاً عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في النظر[٦٥].

لكن هذه العلاقة التي تحددت، بحكم الشكل التاريخي الأول للمنطق والرياضيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين. فالرياضيات هي في الحقيقة عملية التصوير النظري، إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقع، إحداثاً للبنى الصورية النظرية الخالصة أو للبنى الصورية النظرية المطبقة؛ والمنطق هو، في الحقيقة علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص والتطبيقي، ومن ثم فالرياضيات هي الناظرية الفاعلة إيجاداً للبنى الصورية وتطبيقاً لها، والمنطق هو علم هذه الناظرية: الأولى هي العلم النظري، والثاني هو علم العلم النظري. ويمكن إذاً أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: الرياضيات هي الصياغة المنطقية إما لموضوع ممكن عام، أو لموضوع واقع معين؛ والمنطق هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة؛ الأولى هي العلم بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم الواضع للنماذج.

وبالقياس إلى هذه العلاقة أصبح بوسعنا أن نحدد طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات. وفعلاً، فإن الفصل بين التاريخي عامة والخصائص التاريخية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، والفصل بين السياسي عامة والخصائص السياسية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، لم يكونا ليحدثا ما لم تصبح للتاريخ موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة مابعد التاريخ إلى مزيج بين التاريخ، وما

(٦٤) التحليلات الأولى أو نظرية القياس الصوري بمعنى السيلوجسموس إذا اقتصرنا على المنطق الأرسطي؛ أو بمعنى القياس الصوري عامة بالمعنى الذي يسعى إلى إثباته ابن تيمية. والتحليلات الثانية أو نظرية القياس المادي الصادق أو نظرية البرهان بمعنى أرسطو؛ وهي، بمعنى أعم، نظرية تحصيل المعطى المادي ليصاغ صورياً ويُعلم.

(٦٥) لأن الرياضي التطبيقي لم يصبح البحث عن البنية الرياضية للموضوع المدروس، بل صار الاستعاضة منه بما يظن بنى رياضية مطلقة التمام: من ذلك الدور المعياري للدائرة والكرة والمجسمات الخمسة في الفلسفة الأفلاطونية وعلم الطبيعة المريض عنده.

أضافته موضوعاته الأولى إليه، وكذلك بالنسبة إلى السياسيات. وهذا ما حدث فعلاً في التجربتين العربيتين اللتين وصفنا، كما نبيّنه في الفصل الثاني من القسم الثاني لاحقاً. وبمجرد أن يُفصل التاريخي عن الموضوعات التاريخية الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، ويفصل السياسي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي ظُنّت عين التاريخي والسياسي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصوصة، أدت إلى الخلط بين التاريخي والسياسي وخصوصياتها غير التاريخية وغير السياسية. وإذا تم الفصل بين التاريخي والموضوعات الخاصة الأولى، والسياسي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن التاريخي المفرد والسياسي المفرد يصبحان من طبيعة واحدة، هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية العملية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية التاريخية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين، اتجاه الذات العاملة لتحديد طبيعة العاملية، واتجاه الموضوع المعمول لتحديد طبيعة المعمولية، أعني بنية العمل بما هو عاملية وبما هو معمولية(٦٦).

وقد صادف، تاريخياً، أن كانت الموضوعات الأولى للتاريخ مرتبطة بالشكل الأسطوري وبالمضمون الخاص بالتاريخ الديني، فأدى ذلك إلى رد التاريخي إلى ميتاتاريخ المضمون وميتاشكل الأسطورة الحاصلين في التجربة التاريخية المخصوصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين التاريخي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب التاريخية. وما تم من فصل للتاريخي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العمل العربي يسعى إلى حصر التاريخ في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في العمل عامة والعمل التاريخي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن خلدون، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث لاحقاً، كما صادف تاريخياً أن كانت الموضوعات الأولى للسياسات مرتبطة ببعض التعابير الشكلية عن السياسي (بالقياس إلى قوى النفس وتوازنها: سلم الناطقة والغضبية والشهوانية)، وببعض المضمونات المستمدة من نظرية المدينة والدساتير اليونانية، فأدى ذلك إلى إخضاع السياسي إلى ميتافيزيقا المضمون (الدساتير) وميتاشكل الشكل (نظرية القوى

(٦٦) وقد حدث في عصرنا أمران مكّنا من إدراك هذه الطبيعة فحسما الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة التاريخية (أرسطو) والنزعة السياسية (أفلاطون) في المعرفة العملية. فقد تبيّن أن جميع الحقائق التاريخية تُرد إلى الحقائق السياسية (ماركس)، وجميع الحقائق السياسية ترد إلى الحقائق التاريخية (هيغل)، وإذاً فالتاريخي والسياسي أمر واحد أو هما قابلان للرد إلى أمر واحد هما فرعاه المتشاكلان بمعنى الوحدة المنطقية نفسه، أعني التشاكل: الأول بتوسط الاقتصاد السياسي، والثاني بتوسط الاجتماع السياسي. وسنأتي على شرح ذلك لاحقاً في هذا الفصل: وكلاهما، عندما يكونان بصدد الحدوث، يكونان موضوع سياسة، وعندما يصبحان حادثيْن بعد، يكونان موضوع تاريخ.

النفسية والمعادن)، الحاصلين في التجربة التاريخية، فلم يتم الفصل الدقيق بين السياسي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب السياسية. وما تم من فصل للسياسي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى جعل العمل العربي يسعى إلى حصر السياسي في الصورية الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العمل عامة والعمل السياسي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن خلدون كذلك وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما رغم أن ابن خلدون قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة كون هذه ترد إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين التاريخي والسياسي وشكليهما الحاصلين لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت العاملية أو بنية الشوق والإرادة ذات مستويين: المستوى الصوري والمستوى المادي، كان على التاريخ أن يتضمن مستويين (قياساً على المنطق): تحليلات عملية أولى وتحليلات عملية ثانية(٦٧). الأولى تعالج نظرية الصورة العملية، والثانية تعالج نظرية التصوير العملي لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة العملية التي حددتها التحليلات الأولى. ولما صادف أن كانت نظرية الصورة العملية ونظرية التصوير العملي محكومتين بالشكل الأول (الميثولوجيا الدينية) والمضمون الأول (الشرائع المنزلة)، أصبح التاريخي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا الميثولوجيا الدينية والإدراك العملي العفويين للتاريخ. والسياسيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل، أعني وضع الدساتير والقوانين عند القدامى، قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصاً عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في العمل(٦٨).

---

(٦٧) إذا كانت التحليلات الأولى في المنطق النظري هي الرياضيات الخالصة ـ بعد تجاوز الانفصال بين الرياضي والمنطقي الناتج من انفصال موضوعاتهما الأولى ـ وكانت التحليلات الثانية في المنطق التطبيقي هي الرياضيات التطبيقية ـ بعد التجاوز نفسه بين الرياضي والمنطقي ـ فإن التحليلات الأولى في التاريخ النظري هو السياسيات الخالصة ـ بعد تجاوز الانفصال بين موضوعيهما الأولين، أعني علم بنية الموضوع العملي الممكن وتطوره والتحليلات الثانية في التاريخ التطبيقي هو السياسيات التطبيقية ـ بعد التجاوز نفسه. أما علم الرياضي الخالص والمطبق، أي علم الفعالية النظرية فهو المنطق الأعلى؛ وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العلم وتاريخه. وأما علم السياسي الخالص والمطلق أو علم الفعالية العملية فهو التاريخ الأعلى: وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العمل وتاريخه. وإذاً يوجد لدينا: العامل الرياضي الخالص ـ العامل الرياضي المطبق ـ عالم المنطق الذي يجعل من عمل الأوّلين موضوعاً له، وهما يجعلان من فعالية النظر في الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين أياً كان طبيعياً أو اجتماعياً موضوعاً له بإنتاجها. ثم العامل السياسي الخالص ـ العامل السياسي المطبق ـ عالم التاريخ الذي يجعل عمل الأول وعمل الثاني موضوعاً له. وهما يجعلان من فعالية العمل الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين، أيّاً كان طبيعياً أو اجتماعياً، موضوعاً له بإنتاجها.

(٦٨) السياسة المدنية، كما هو معلوم، ليست علماً للظاهرة السياسية الموجودة، بل هي معيار لها يسعى إلى مقاضاتها باسم واجب عليها أن تكون عليه لتماشي الطبيعة الإنسانية. والتاريخ عندنا، هو بالأساس، تاريخ ديني بمعنيين: إما مضموناً أو بما هو علم أداة للعلوم النقلية. وإذاً ففي العمل كان مصدر العلمين مزدوجاً، =

لكن هذه العلاقة التي تحددت بحكم الشكل التاريخي الأول للتاريخ والسياسيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين: فالسياسيات هي، في الحقيقة، عملية التصوير العملي إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقع إحداثاً للبنى الصورية العملية الخالصة أو للبنى الصورية العملية المطبقة؛ والتاريخ هو، في الحقيقة، علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص أو التطبيقي. ومن ثم فالسياسيات هي الأرخنة أو العاملية الفاعلة إيجاداً للبنى الصورية وتطبيقاً لها، والتاريخ هو علم هذه الأرخنة أو العاملية؛ الأولى هي العلم العملي، والثاني هو علم العلم العملي. ويمكن إذاً أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: السياسيات هي الصياغة التاريخية إما لموضوع ممكن عام أو لموضوع واقع معين، والتاريخ هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة، الأولى هي علم العمل بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم. وبذلك يمكن وصف التناظر بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وبين موضوعات كل منهما، فنتمكن من فهم منازل الكليين فيها.

وهكذا يتضح أن الرياضيات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج النظرية، أي أنها جوهر العلم كفعالية، والمنطق هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعاً له. والسياسات هي التقنية العقلية المنتِجة للنماذج العملية أي إنها جوهر علم العمل كفعالية، والتاريخ هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعاً له. والرياضيون والسياسيون أو السلطان العلمي والسلطان العملي هم واضعو النظريات والعمليات أو المشرّعون للنظر والعمل الإنسانيين، بحسب توازن القوى النظرية والقوى العملية. والمناطقة والمؤرخون ليسوا إلاّ الملاحظين الدارسين لما يبدعه الأولون؛ ويكونون على خطأ كبير، لو ظنوا أن الموضوعات التي يدرسونها هي طبائع وشرائع ذاتية للأشياء، في حين أنها جميعاً موضوعات مخترعة أبدعها العلم والعمل، بما هما فاعلان ومنتجان للنسيج الاجتماعي في بعديه العلمي التقني والعملي السياسي، وتوابع كل منهما من المقدمات التأسيسية والتوالي الاستثمارية.

إن العقل الناظر، مثل العقل العامل، أعني الرياضيات والسياسيات، يمثّلان، بما هما نشاطان اجتماعيان تاريخيان علّتهما توازن قوى اجتماعية هي قوى التنظير وقوى العمل، المصدر الاجتماعي للمنظومات النظرية كأدوات رمزية ذريعية للتفسير العلمي والفعل التقني وللمنظومات العملية كأدوات رمزية ذريعية للتأويل العملي والفعل السياسي. لكن جوهرة هذه المنتوجات التاريخية ـ النظريات والقيم واستعمالاتها التقنية والسياسية ـ جعلتها تصبح عند الواقعيين من الفلاسفة والمتكلمين طبائع للأشياء في ذاتها وشرائع لها في ذاتها، فانقلبت

= أحدهما أهلي (التاريخ)، والثاني أجنبي (السياسة) خلافاً للعلمين النظريين فإن مصدرهما أجنبي؛ كذلك كان الأمر في تاريخ الفكر العربي إلى حين عمل ابن تيمية وابن خلدون.

الأمور وصار العلم الإنساني والعمل الإنساني النسبيان، طبائع ثابتة وشرائع مطلقة على اللاحقيق الخضوع لها، بعد طي أصلها عند الأولين في جب النسيان السحيق. وقد سعى ابن تيمية لإبراز هذا الأصل ـ اختراع الأسماء العلمية ـ للنشاط النظري؛ وسعى ابن خلدون لإبراز هذا الأصل ـ اختراع القيم العملية ـ للنشاط العملي؛ فأصبحا بذلك فيلسوفَي التاريخية المطلقة للعلم والعمل، والمؤسسين الفعليَّيْن للاسمية العربية.

وسيتبيّن هذا الإصلاح الثوري للنظر وللعمل عند فيلسوفينا، بما سنبرزه من خصائص المآل الذي انتهت إليه هذه العلوم الأربعة خلال النقلة من الواقعية الطبيعية في النظر والعمل إلى الذريعية الوضعية فيهما معاً.

وقد توسّطت بين الواقعية الطبيعية والشريعية والاسمية بالمعنَيين، مرحلة الناظرية والعاملية الإلهيتين، مما جعل الطبيعة ومابعدها تنتقل إلى التاريخ بفضل مابعد التاريخ: أي إن الاسمية الإنسانية المستندة إلى فعاليتيّ النظر والعمل التاريخيتين (الإنسانيتين)، تتقدم عليها، في الجديلتين، اسمية الهية مستندة إلى فعاليتي النظر والعمل مابعد التاريخيتين (الالهيتين). ولما كانت هذه النقلة ثمرةً للتاريخ الفعلي الذي حكم الوصل والفصل بين ضربيْ العلوم (العقلية والنقلية) وضربي مقدمهما التأسيسي (الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، في الحضارة العربية، فإننا قد اعتبرنا اللقاء الصدامي بين ضربيْ العلوم وضربيْ مابعدهما موضوعنا الأول، للوصول إلى منازل الكلي الضمنية، استخراجاً لها أولاً، وتحديداً لعلاقتها ثانياً، ووصفاً لجدليتها ثالثاً، لننتهي في المقام الرابع والأخير، إلى نتائجها النظرية والعملية في الاسمية العربية عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي قبل الانحطاط والبداية التي انطلق منها بعده في عصر النهضة العربية.

لم يبق إذاً إلا أن نحلل الاصلاح الاسمي للفعالية النظرية عند ابن تيمية (الفصلان الثالث والخامس)، والإصلاح الاسمي للفعالية العملية عند ابن خلدون (الفصلان الرابع والسادس)، بدءاً بما حدث في العلوم، وختماً بما حدث في مابعدها التأسيسي، وذلك في حالتي الاصلاحين؛ فيتقدم على فصل الاسمية النظرية فصل الكلي النظري في الرياضيات والمنطق، ويتقدم على فصل الاسمية العملية فصل الكلي العملي في السياسيات والتاريخ. وبذلك نبحث المسألتين في وجههما السالب للواقعية وفي وجههما الموجب المؤسس للاسمية تأسيساً موجباً.

ثامناً: تحديد مفهومات العلاج الأساسية

لكن ذلك يتطلب شبه تمهيد نختم به هذا الفصل لتحديد بعض المفهومات التي نحتاج إلى استعمالها في المعالجة التي يتضمنها القسمان الأخيران من الكتاب والساعيان إلى

تحديد المنزلة الاسمية للكلي، ومعالجة منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية المرتبطة بها وبتغيرها الناتج من النقلة من الواقعية إلى الاسمية. ذلك أن الأسماء نفسها نستعملها في مدلول واقعي، وفي مدلول اسمي؛ فيكون مسماها، في الحالة الأولى غيره في الحالة الثانية؛ مما قد يؤدي إلى غموض قد يظن خلطاً بين المفهومات، في حين أنه نتيجة ضرورية لهذه النقلة.

ولنبدأ بمسألة العلوم النظرية، فهي أقل إشكالاً من حيث حدودها وأسماؤها. فلمَ حصرناها في الرياضيات والمنطق، وسكتنا عن جميع العلوم الأخرى، وانتهينا إلى التوحيد بينهما، فصيرناهما علماً واحداً؟ لِمَ لَمْ نذكر العلوم النظرية المؤسسة لهما عند القدامى (الميتافيزيقا والجدل عند أرسطو وأفلاطون)[٦٩] والمتأسّسة عليهما (علم الطبيعة والرياضيات التطبيقية عند أرسطو وأفلاطون)؟ لِمَ لَمْ نذكر العلوم الخمسة الأخرى عند المحدثين بحسب التصنيف الوضعي عند أوغست كونت (الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع)؟

يقتضي الجواب عن هذه الأسئلة أن نحدِّد المقصود بمنزلة العلوم النظرية الناتجة من منزلة الكلي. فليس مطلوبنا البحث في جميع العلوم النظرية، بما هي فنون أو اختصاصات بحسب تصنيف العلوم وتوزيع العمل فيها بحثاً وتدريساً. بل المطلوب هو العلمي فيها جميعاً، أعني ما تبحث عنه لعلم موضوعاتها الخاصة بها. ويمكن أن نعتمد، هنا، على التحديد الوضعي عند أوغست كونت لمفهوم الرياضي عامة[٧٠]. فالرياضي هو المعلوم في جميع العلوم، وينقسم إلى الرياضي المجرد وهو الحساب بما هو الأداة التي تتعامل مع المعادلات لاستمداد المجهول من الكميات من المعلوم منها (وهذا هو المنطق المجرد كذلك، كما سنرى)، ثم الرياضي العيني الموصل إلى معادلات الظاهرات الطبيعية (والإنسانية). ويتضمن هذا الوجه الثاني من الرياضي علوماً متمايزة بعدد الظاهرات المختلفة التي تؤدي دراستها العلمية إلى صياغتها في معادلات رياضية[٧١]. وإذاً فالرياضي، ببعديه المجرد أو الخالص والعيني أو التطبيقي، يعني العلمي النظري في جميع العلوم النظرية، وذلك هو الأمر الذي تسعى الفلسفة الى تحديد منزلته في علاقتها بمنزلة الكلي الواقعية أو الاسمية، ولا تهتم

---

(٦٩) سنبيّن كيف أن هذه العلوم المؤسسة للرياضيات والمنطق لم توجد إلاّ بحكم الموقف الواقعي، وأن العلوم المؤسسة عليها لم تختلف عن بعدها التطبيقي إلاّ بحكم الموقف نفسه: وهذا طبعاً هو موضوع الفصل الأول من هذا القسم.

(٧٠) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Delagrave, 1920), leçon 3, pp. 114 - 119.

(٧١) علماً أن أوغست كونت يشكّك في تحقيق مثل هذه الغاية، كون الظاهرات الطبيعية المعقدة وخاصة الإحيائي والإنساني منها عصيّاً على الصياغة الرياضية، انظر خصوصاً ص ١٢٥ من المصدر نفسه، حيث يشكك في قابلية الفيزياء الحيوية للصياغة الرياضية.

بالعلوم النظرية علماً علماً، إلاّ لتحديد هذا العلمي الواحد فيها جميعاً.

وهذه الرياضيات بمعناها المجرد أو الخالص، وبمعناها العيني أو المطبق هي أيضاً المنطق بمعناه المجرد أو الخالص، وبمعناه العيني أو المطبق، لكون الرياضي بما هو المعلوم في جميع العلوم هو عينه المنطقي بتلك الصفة نفسها، وهما ببعدهما الخالص أداة ذاتهما ببعدهما المطبّق. وقد أثبت برتراند رَسِل هذه المطابقة متحدياً كل من يشكك في هذه الوحدة بمحاولة التمييز - إن استطاع إلى ذلك سبيلاً - بين ما هو رياضي وما هو منطقي، كما ورد في كتابه **المبادىء الرياضية**(٧٢). وهذه الوحدة حصلت بالتدريج، ذهاباً من المنطق إلى الرياضيات كما هو الشأن في حركة الحساب المنطقي التي يُعَد رَسِل أهم أعلامها(٧٣)؛ أو من الرياضيات إلى المنطق كما هو الشأن عند بول(٧٤): ذلك أننا، سواءٌ ذهبنا من المنطق الرمزي La logistique، إلى الرياضيات، كما فعل رَسِل وأصحاب المنطق الرمزي عامة، أو من الجبر الرمزي إلى المنطق كما فعل بُول، أو جمعنا بين الأمرين كما فعل فراج(٧٥)، حيث يقال العدد تصورياً والتصور عددياً(٧٦)، فإن الوحدة بينهما ثابتة(٧٧)، وطبيعتها واضحة. إنها عين المعلوم في كل العلوم.

ونحن إذاً نستعمل الرياضي والمنطقي بهذا المعنى بوصفه ما يبدأ في الظهور بمجرد التخلص من الواقعية والتوجه نحو الاسمية، شريطة ألاّ نقتصر على البعد المجرد الذي اهتم به مبرزو الوحدة بين المنطق والرياضيات؛ إذ إن البعد العيني منهما، أعني ترييض الظاهرات الطبيعية

---

(٧٢) انظر: Bertrand Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, traduit par Moreau (Paris: Payot, 1970), pp. 231 - 232.

(٧٣) أعني حركة المنطق الرياضي أو المنطق الرمزي أو الحساب المنطقي La logistique، وأفضل ممثليها برتراند رسل ووايتهِد في كتابهما **مبادىء الرياضيات**، وبيانو في محاولته صياغة علم العدد صياغة منطقية خالصة.

(٧٤) انظر: Georges Boole, «L'Analyse mathématique de la logique,» dans: *La Formalisation*, traduit par Y. Michaud (Paris: Seuil, 1969), spec. pp. 27 - 28:
حيث يفصل بين الرياضي والكمي ليجعل من الأخير أحد موضوعاته الأعم التي هي العلاقات المنطقية.

(٧٥) انظر Gottlob Frege, *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, traduction et introduction de Claude Imbert, l'ordre philosophique (Paris: Seuil, 1970).

(٧٦) ذلك أن محاولة صياغة نظرية العدد مفهومياً - منطقياً يجمع عمليتي أصحاب المنطق الرمزي وأصحاب الجبر الرمزي، إذ إن الأمر لا يتعلق بالصياغة المنطقية للرياضي ولا بالصياغة الرياضية للمنطقي، بل بإبراز الطبيعة المنطقية للرياضي والطبيعة الرياضية للمنطقي، ومن ثم نفي الثنائية ذاتها من حيث الطبيعة، وإن بقيت من حيث الصياغة. وما الوحدة إلا التشاكل بين الصيغ.

(٧٧) انظر: Nicolas Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, 2ème éd. revue, corrigée, augmentée, collection histoire de la pensée; 4 (Paris: Hermann, 1969), pp. 9 - 29.

والإنسانية ومنطقتها، بحثاً عن بناها الرياضية المنطقية، يشرع كذلك في البروز بحكم النقلة نفسها، وهما وجها الصورية والتجريبية المتلازمان اللذان لم يظهرا بهذه الصورة إلاّ عند النقلة من الواقعية إلى الاسمية.

وإذا كان هذا الأمر مقبولاً في العلوم النظرية ومسلّماً به، كون التمييز بين الرياضي عامة والرياضيات كأحد الاختصاصات، والمنطقي عامة والمنطق كأحد الاختصاصات، بيّناً ومفهوماً، وإذا كان واضحاً أن موضوع الفيلسوف منهما هو وجههما الأول لا الثاني منذ أفلاطون وأرسطو، فإن الوضعية المماثلة في العلوم العملية هي التي يصعب التسليم بها؛ وهي العلة في حاجتنا إلى هذا التمهيد. فعلوم الإنسان، بخلاف علوم الطبيعة ـ فضلاً عما تمتاز به عنها من حيث التعقيد الإبستمولوجي ـ تخلو حتى من وحدة الاسم في توالي مراحل الفكر الإنساني: فهي علوم علمية(٧٨)، فعلوم خلقية(٧٩)، فعلوم روح(٨٠)، فعلوم إنسانية(٨١).

ولما لم يكن لها اسم واحد يوحد بين تسمياتها المختلفة في مراحل تاريخها، أصبحت العلوم العملية، بخلاف العلوم النظرية، أعصى على التحديد وواضعة لمسألة المصطلح الملائم

---

(٧٨) وهذه هي التسمية التي تكاد تغطي ما يمكن أن نطلق عليه الآن اسم العلوم الإنسانية، أو هي على الأقل تتضمن أهم مجالاتها. وإذا كان، مثلاً، أوغست كونت يجد في أرسطو بدايات مقبولة لمسعاه إلى تأسيس علم الاجتماع، ويزعم أن هذا العلم لم يضف إليه بينه وبين أرسطو إلاّ ما أضافه هوبز، عندما حدد دور القوة في السياسي، «Le célèbre principe de Hobbes sur la domination spontanée de la force constitue au fond, le seul pas capital qu'ait encore fait, depuis Aristote jusqu'à moi la théorie positive du gouvernement», *Poli - posi* (Paris: Ed. Librairie positiviste; Ed.Grès et Cie, 1912), vol. 2, p. 299.

فإن ذلك دليل كافٍ لما يمكن أن يربط من علاقات بين العلوم العملية وعلوم الإنسان، وخصوصاً نظام عقدها، أعني علم الاجتماع.

(٧٩) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الفرنسية.

(٨٠) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الألمانية.

(٨١) وهذه هي التسمية السائدة حالياً في جلّ الدراسات. ولعل أول من استعمل هذا الاسم هو الفارابي في كتابه **تحصيل السعادة** حيث قال: «وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره. وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه: فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني. فيحصل ها هنا علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادىء العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال. فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني» (الفارابي، **تحصيل السعادة**، الفقرة ١٦، ص ٦١ ـ ٦٢). وقد حدد، قبل هذا، هذه المبادىء العقلية بأنها ما به يحقق الإنسان ما لم تعطه الطبيعة ليكون حائزاً الكمال بفضل الاجتماع (الفقرة ١٥، ص ٦٠ ـ ٦١). ولا يعني حرف العطف الثنائية بل الوحدة: العلم الإنساني هو العلم المدني، وإذاً فالمقصود العلم الإنساني أي العلم المدني؛ الثنائية في الاسم لا في المسمى.

للقول فيها، خصوصاً عند رفض التحليل التراجعي الذي يستفيد من المصطلح الحديث ليطلقه على ما يشابهه في الوضعية القديمة، فيخفي بذلك ما كان عليه إبرازه، إذ هو موضوع الاشكال وغرض السعي إلى التحديد. فلا شك في أن الفلسفة تهتم بأمر هو فيها واحد ونظير للرياضي - المنطقي في العلوم النظرية، لكن اسمه ومسماه غير ثابتين بصورة مقبولة، كما هو الشأن في حالة العلوم النظرية. ومعنى ذلك أننا إذا أبقينا على الثنائية: علوم طبيعة/ علوم إنسان، لن نستطيع أن نحدد العلمي الواحد في هذه، مثلما حددنا العلمي الواحد في تلك، ولن نستطيع أن نسميه تسمية يحصل حولها الإجماع.

فالرياضيات والمنطق يكفيان ببعدهما الخالص والمطبق لتحديد طبيعة المعلوم في جميع العلوم النظرية كما اهتمت بها الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى اليوم، رغم تغير مضمونات هذه العلوم وخصائصها الإبستمولوجية؛ لكنهما لا يكفيان لتحديد طبيعة المعلوم في ما يسمى علوماً عملية، أو علوماً خلقية، أو علوم روح، أو علوماً إنسانية: وهي جميعاً تسميات لمجال عالجته الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وحدَّاها، وناقشتها فيه الفلسفة العربية، فظلت حبيسة لها إلى أن صاغ ابن خلدون محاولته لتخليصها منها، بفضل النقلة من الواقعية العملية إلى الاسمية العملية. وقد أطلق على هذه العلوم اسم علم «العمران البشري» بما هو جامع لنسق من العلوم يتضمن «العلوم العملية» ويتجاوزها، ويتضمن غيرها الذي لم يكن ممكناً بحكمها، وينهي منها ما كان موجوداً بفضلها وهو ليس من العلم الإنساني في شيء.

ولما كانت التسمية الخلدونية لا تمكن من القول في المسمى الفلسفي الواحد في علوم العمل، خلال الحوار بين الفلسفة العربية والأفلاطونية المحدثة الهلنستية وحدّيها أفلاطون وأرسطو، فضلنا أن نستعمل مصطلح السياسة بما هي العلم الجامع في العلوم العملية بمعنى العلم المدني، أو علم الإنسان كما حدده الفارابي في تحصيل السعادة، بوصفه مستثنياً للواردات في التاريخ، وبوصفه ما يوجه إليه النقد الخلدوني المؤدي إلى انفجاره إلى بعد صوري هو علم العمران الخالص أو علم السياسة الخالص، وبعد مادي هو علم العمران المطبق أو علم السياسة المطبق (بمعنى علم الإنسان كما حدده الفارابي)، مع إعادة التاريخ إلى هذا العلم والمطابقة بينهما، كما سنرى.

وبيِّن أن مصطلح السياسة (بمعنى العلم المدني) يتضمن السياسة بمعنى نظرية الحكم والدساتير بوصفهما جزءاً من الأول وغاية له، وبما هما في علاقة تتطابق أحياناً، وتتفاضل أخرى، منذ ابن خلدون والفلاسفة الذين ينقدهم[٨٢]، وحتى عند علماء الاجتماع

---

(٨٢) إبن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة،» ص ٣٣٦: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب...». وإذاً فعلم الملك وعلم العمران يتطابقان بهذا المعنى لتطابق موضوعيهما. ومن ثم فالسياسي يعني العمراني ويعني الاجتماعي، إذ قصد به علم الملك أو علم =

المعاصرين[٨٣]، بشرط ألاّ نظن أن السياسة، في هذا المعنى، هي سياسة الساسة بل هي سياسة عالِم الاجتماع، وعندئذ نفهم المطابقة. لكن هذا الاستعمال يبقى دائماً محرجاً الآن، وقد أصبح علم السياسة بمعنى علم الظاهرة الإنسانية الاجتماعية ذا اسم مغاير، وأصبح هذا الاسم خاصاً بهذا الفن المتعلق بالتسيير وبنظرية الحكم والدساتير (علم السياسة كجزء من علم الاجتماع).

وما كان هذا الإحراج ليحصل لو كان الاسم الجديد للموضوع الذي كان يُعتبر موضوعاً لعلم السياسة، بما هي العلم الجامع في علوم العمل، مواصلاً على مستوى التسمية للاسم القديم، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات والمنطق. فهذان العلمان غير ما كانا في القديم، ولم يبق فيهما واحداً إلاّ الاسم؛ لكن وحدة الاسم جعلت الإبقاء على استعمالهما أمراً مشروعاً، رغم تبدل المسمى. ومنع تبدل الاسم، في حالة العلوم الإنسانية، كل مشروعية لاستعمال اسم السياسة بمعنى علم المدني، أو علم الإنسان، أو علم العمران في الفلسفة التي تعنينا. ولو أقدمنا منهجياً على تسمية هذا الشيء الذي نسعى إلى تحديده بأسماء وجدت بعده، مثل علم العمران أو علم الاجتماع (خصوصاً أن الجزء الثاني منه المندغم فيه لا ذكر له، عند الفلاسفة، أعني علم التاريخ الذي ستكون علاقته به كعلاقة المنطق بالرياضيات في علوم الطبيعة

= العمران. وما القوانين السياسية المفروضة التي يجب الرجوع إليها إلاّ القوانين المستمدة من هذا العلم وليس القوانين بمعناها الفلسفي في السياسة المدنية التي يرفضها ابن خلدون. والمعلوم أن العلاقة بين الدولة والعمران عند ابن خلدون هي علاقة الصورة بالمادة، ويبرز ذلك مثلاً عند الحديث عن الظلم، ص ٥١٠: «ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها (أي إنها هي صورته) لإذهابه الآمال من أهله».

(٨٣) انظر: Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, points; 19 (Paris: Minuit, 1971), «La Sociologie de la politique, partie de la sociologie générale,» pp. 71-80.

وخصوصاً هذه الفقرة المهمة التي تبين ما بين السياسة بمعنى نظرية الحكم والسياسة بمعنى أعمق (هو عند الفلاسفة القدامى والعرب ما يضاهي علم الظاهرة الاجتماعية) من علاقات وطيدة حتى في العلوم الإنسانية المعاصرة: ص ٧٤.

«L'art de la vie sociale (=la politique) les (= les sociologues) concerne en particulier; et transmettre une tradition, éduquer les jeunes générations, les intégrer dans une société déterminée, les «élever» et surtout les faire progresser, tout cela dépasse les limites du droit et de tout ce qu'on convient d'appeler Etat. La science de cet art fait donc partie de la sociologie générale, ou, dans une sociologie ainsi de façon concrète, d'une partie toute spéciale de la sociologie de l'action».

إنها إذاً علم اجتماع العمل بما هو مطبق. وطبعاً فهذه العلاقة الوطيدة بين علم اجتماع العمل وعلم السياسة المدنية هي التي تخولنا استعمال كلمة السياسة في هذا المعنى العميق عند الفلاسفة وعند نقادهم، إذ إن ما كان يهتم به الفلاسفة هو هذه المطابقة بين العمل بمعنى فن التسيير المستند إلى العلم، والعمل بمعنى علم الظاهرة المدنية أو السياسية أو الاجتماعية عامة.

من حيث الدور الأرغانوني على الأقل)، لغاب ما نريد إبرازه: ما أدى إليه النقد من تحديد لمنزلة التاريخ فيه.

وعلينا ألا ننسى أن ما أظهره غياب علم التاريخ في علوم العمل من نقائص تعود كلها إلى ربط العملي بالخلقي بما هو معياري، قد أخفاه حضور علم المنطق في علوم النظر، لعدم بروز ربطه النظري بالمنطقي بما هو معياري. ذلك أن الفلاسفة يُعطون المعنى نفسه لقيمتي الخير والشر في العمل، ولقيمتي الصدق والكذب في النظر. فكلاهما أكسيولوجي: المنطق والأخلاق أكسيولوجيان عند الفلاسفة. وإذا كانت وحدة التسمية (المنطق) قد أخفت تغير المسمى (المنطق القديم بالمقابل مع المنطق الحديث)، فإن غياب وحدة الاسم في العمل أبرز الفرق بين التاريخ بالمعنى القديم والتاريخ بالمعنى الحديث: علم المدني بما هو موضوع للتاريخ، وعلم الطبيعة بما هو موضوع للمنطق، خالصين أو مطبقين، لا يوحِّد بينهما، في الحالة الأولى، إلا وجود الاسم الواحد، ولا يمنع من التوحيد بينهما، في الحالة الثانية، إلا غياب الاسم الواحد. ولكي نبرز ذلك استعملنا اسم «السياسي» واسم «التاريخي» وعلم «السياسي» وعلم «التاريخي» لنتمكن من إدراك الشيء الواحد في العمل وصياغته السياسية والتاريخية نظيراً للشيء الواحد في النظر وصياغته الرياضية والمنطقية، خلال المرحلة العربية، بما هي نقلة مبرزة لهذا التوازي المقصود بالذات.

وفعلاً، فالجدل (أفلاطون)، والميتافيزيقا (أرسطو)، بوصفهما العلم السيد في العلوم النظرية، يؤسسان، من منظار واقعي، العلم المطابق للوجود، والذي هو رياضي عند الأول، ومنطقي عند الثاني. وإذا نفينا الواقعية زال العلم السيد المؤسس في الحالتين، وانقسم العلم المستند إليه إلى بعدين؛ أحدهما صوري تحليلي خالص هو الرياضيات الخالصة أو المنطق الخالص، والثاني مادي تركيبي مطبّق هو الرياضيات المطبّقة أو المنطق المطبّق، ويشمل جميع علوم الطبيعة بما هي صائرة إلى الصياغة الرياضية المنطقية تدريجياً.

وقد كان لكلا الفيلسوفين نظيرٌ للجدل ومابعد الطبيعة، يؤسس عند الأول علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية مفارقة، وعند الثاني علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية محايثة. ويكفي أن ننفي الواقعية حتى يزول هذا العلم السيِّد المؤسِّس والذي يمكن أن نطلق عليه اسم مابعد التاريخ، أعني القيم الذاتية لطبائع الإنساني أو المدني المتعالية على التاريخ، فلا يبقى إلا السياسي والتاريخي اللذان ينقسمان ـ كلاهما ـ إلى بعدين: أحدهما صوري تحليلي خالص هو السياسيات الخالصة أو التاريخ الخالص، والثاني مادي تركيبي مطبّق هو السياسيات المطبّقة أو التاريخ المطبّق، ويشمل جميع علوم الإنسان بما هي صائرة إلى الصياغة السياسية التاريخية. وهذان الأمران، في علوم النظر وفي علوم العمل، هما ما نبيّن أنه قد حصل في المرحلة العربية، عند النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية. وهما أهم النتائج الإبستمولوجية

لمنزلة الكلي الاسمية.

وقد فضّلنا على القراءة التراجعية ومزية المصطلح الدقيق المصحوبة ضرورة بعدم الأمانة العلمية في هذه الحالة، القراءة المعاصرة لموضوعها، والمتدرجة بتدرجه، مع ما ينجرّ عن ذلك من غموض في المصطلح، يتضح شيئاً فشيئاً، وينتهي في الأخير إلى الدقة مع الأمانة. ذلك أن مصطلح السياسة والسياسي، بما هو اسم للعلم المدني عند الفلاسفة القدامى وعند فلاسفتنا، هو الموضوع المنقود في عملية النقلة من نظرية العمل الواقعية إلى نظرية العمل الاسمية، وبفضل نقده كان بإمكان ابن خلدون أن يكشف العلم الجديد الذي أطلق عليه اسم علم العمران، أعني علم الظاهرة الإنسانية، بما هي اجتماعية تاريخية، متخلّصاً بذلك من علم السياسة المدنية اللاتاريخية، ومعوّضاً المنهج النفسي الخلقي بالمنهج الاجتماعي التاريخي، نظير ما فعل ابن تيمية، عندما تمت الاستعاضة عنده من المنطق والرياضيات بمعناهما الواقعي بالمنطق والرياضيات بمعناهما الخالص والتطبيقي. وذلك هو موضوع القسمين الأخيرين في فصليهما المخصصين لنظرية النظر، ونظرية العمل، ونقلتهما من الواقعية إلى الاسمية، نقلةً فعلية مصحوبةً بالإدراك الإبستمولوجي لخصائصها.

ويمكن أن نعتبر هذا التمهيد اعتذاراً عما تتضمنه هذه الفصول من غموض اصطلاحي، علته المقصودة هي إبراز ما أدى إلى التجاوز في الاسمية النظرية الناقلة من المنطق والرياضيات، بما هما ميتافيزيقا وجدل، إلى المنطق والرياضيات، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الطبيعة؛ وفي الاسمية العملية الناقلة من الأخلاق والسياسيات، بما هما ميتاتاريخ وجدل، إلى التاريخ والعمران، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الإنسان. ذلك أن وصف المراحل المؤدية إلى هذا التجاوز وصفاً يرفض استعمال المصطلحات التي أصبحت في ما بعد محدّدة، يقتضي تجنب ما فيها من مساعدة مقابلها الباهظ هو إخفاء عدم التحديد الذي كان موجوداً؛ إذ إن مطلوب البحث هو دراسة النقلة من عدم التحديد هذا كبداية، إلى التحديد كغاية عندما دحضت الواقعية وأُثبتت الاسمية..

١ ـ **فالرياضيات والمنطق بما هما علمان من بين العلوم النظرية** الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعيين، مثلاً، لا يُفهماننا إشكالية الرياضي والمنطقي في الفلسفة النظرية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم النظري من الوجود في جميع العلوم النظرية. وبمجرد أن نعود إلى معناهما الفلسفي، أي طبيعة المعلوم النظري، فإنهما يصبحان أمراً واحداً له بعدان: صوري خالص هو المنطق الرمزي أو الحساب الرمزي (بما هما حساب علاقات نظرية مجردة)، ومادي مطبق هو الرياضيات التطبيقية أو المنطق التطبيقي، أو المنهج التجريبي الساعي إلى صياغة الظاهرات صياغة قابلة للعلاج المنطقي الرياضي. وذلك هو معنى الرياضيات المجردة والرياضيات العينية عند أوغست كونت، مثلاً، وهو عينه معنى المنطق الخالص والمنطق المطبق.

٢ ـ والسياسيات (بلغة الفلسفة القديمة والوسيطة) والاجتماعيات (بلغتنا)، والتاريخ بما هما علمان من بين العلوم الإنسانية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعي، لا يُفهمانِنا كذلك إشكالية السياسي التاريخي (أو الاجتماعي التاريخي) في الفلسفة العملية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم العملي من الوجود في جميع العلوم العملية. وبمجرد أن نعود إلى معناهما الفلسفي، أي طبيعة المعلوم العملي[٨٤]، فإنهما يصبحان أمراً واحداً له بُعدان: صوري خالص هو علم الاجتماعيات المجرد (بما هو حساب نظري عام للعلاقات العملية الاجتماعية)، ومادي مطبق هو المنهج التاريخي العيني[٨٥]، أعني المنهج الساعي إلى صياغة الظاهرات العملية صياغةً قابلة للعلاج الاجتماعي التاريخي. وذلك هو معنى الاجتماعيات المجردة والاجتماعيات العينية، كما يميز بينهما ماكس ڤيبر مثلاً[٨٦]، وهو عينه معنى التاريخ المجرد والعيني.

٣ ـ وطبعاً فالبعد الصوري مما يهم الفلسفة من العلوم النظرية، المذكور في الفقرة ١،

---

(٨٤) كما يحدده دوركايم عند تعريفه مجال علم الاجتماع العلمي. انظر:

Emile Durkheim, *La Sociologie et son domaine scientifique*, œuvres (Paris: Minuit, 1975), tome 1, I, pp. 31-32.

(٨٥) والعلاقة بين التاريخ والعمران عند ابن خلدون من أهم مفارقات محاولته كما نبين ذلك في الفصل الرابع، وخصوصاً في ما يتعلق بدور كل منهما في الآخر.

(٨٦) انظر مثلاً مفهوم النموذج المثالي عند ماكس ڤيبر: Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund (Paris: Plon, 1965), pp. 179 - 183.

حيث يميز بين النموذج المثالي للظاهرة الاجتماعية التاريخية والظاهرة التاريخية العينية التي تمثل مجرد معطى يصبح قابلاً للمعالجة العلمية، بفضل الفصل النظري للعناصر المعتبرة ذات دلالة وتكوين تخطيط مفهومي حول الظاهرة يمكّن من دراستها علمياً. وقد ميز ابن خلدون بين ضربين من التاريخ أحدهما خاص، والثاني عام: «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي: ان التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف (...) وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها (...) وأني ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التآليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه» (ص ٥٢، ٥٣ و٥٤). وهذا العلم التاريخي العام هو ضرب من علم العمران الوسيط بين التاريخ الخاص وعلم العمران العام بما هو أس للتاريخ، كذلك كما يبينه النص الذي نصدر به الفصل الرابع. ويبيّن أن التاريخ الخاص يتعلق بالمعطى العيني، في حين أن هذا التاريخ العام، الذي هو أس للمؤرخ، يتعلق بتحديد العناصر ذات الدلالة التي تتحول إلى تخطيط مفهومي يعود إليه المؤرخ لمعالجة التاريخ الخاص. وعلم العمران أعمّ منهما وأكثر منهما تجريداً؛ ومن ثم فهو تاريخ عام مجرد وصوري لكون المفهومات التي يعتمد عليها هي بنية مجردة للتاريخي عامة.

صالح في البعد المادي مما يهمها من العلوم العملية، المذكور في الفقرة ٢. لكن الثاني لا يرد إلى الأول، أي إن الخالص من الرياضي - المنطقي لا يكفي بديلاً من الخالص من السياسي - التاريخي، لأن هذين أعم من ذينك، إذ ليس الرياضي - المنطقي الخالص إلا ضرباً من ضروب العمل بواسطة النظر المُتَمْذِج للظاهرات المعتبرة ثابتة والمجردة قصداً عن التاريخية. لكن أدوات النمذجة الرمزية نفسها من الظاهرات الاجتماعية التاريخية، الخاضعة لما بلغ إليه المجتمع تاريخياً من منظومات رمزية ونماذج نظرية، وهي إذاً إحدى أدوات السياسي - التاريخي أو الاجتماعي - التاريخي المتجاوز إياها حتماً، كونه مستعملاً إياها أداةً له.

٤ - **كما إن البعد المادي في الفقرة ١، لا يكفي بديلاً من البعد المادي في الفقرة ٢،** أي إن المنهج التجريبي أو محاولة الصياغة الرياضية المنطقية للظاهرات ليست إلا حالة خاصة من المنهج التاريخي، أو محاولة الصياغة الاجتماعية التاريخية للظاهرات: إذ إن ما يعد ثابتاً وقابلاً للتكرار في التجريب ليس إلا الدرجة «صفر» من التاريخي، لأن عدم التغير هو الدرجة صفر من التغير. ومن ثم فالتجريب ليس إلا تاريخاً ثابتاً، وإليه يرتد، إذ إن التاريخية في العلوم التجريبية تأتيها من تاريخية أدوات التجريب التي هي متطورة، بما هي منتسبة إلى ظاهرة اجتماعية هي التقنية والنماذج الرمزية في الفقرتين ١ و٢.

٥ - **وهذا يعني أن الرياضي والمنطقي الخالصين والتطبيقيين** هما دائماً دون السياسي (أي الاجتماعي) والتاريخي فاعليةً في صيرورة العلم والعمل، حتى وإن بدوا أكثر منهما دقةً وضبطاً علميين: إذ إن الرياضي والمنطقي نسبيان إلى الاجتماعي والتاريخي، بشرط أن نفهم من هذين فعل وضع النموذج في هذه الفعاليات النظرية (النمذجة الرياضية والمنطقية) والعملية (النمذجة السياسية والتاريخية). وكلما كان المجتمع وتاريخه متضمنين لرياضيات ومنطق راقيين كانا محتويين على نظريات تتعلق بالمجتمع والتاريخ أرقى من الرياضيات والمنطق في ذلك المجتمع، لأن العمل عندئذ، بما هو موضوع علم، يكون، كعمل، مستعملاً علومه النظرية أدوات له في عمله، وساعياً إلى تصور نماذج لعمله المتجاوز إياها، وهو إذاً محاولة لنمذجة ما لم تستطع العلوم النظرية نمذجته. فما الرياضيات والمنطق إلا مجرد خطة سياسية نظرية لها سنّ مجتمعها وتاريخه الذي هو دائماً أكثر منها تعقيداً، وعلمه أكثر تعقيداً من علم مفعولاته الطبيعية التي يفعل فيها بأدواته الرياضية والمنطقية. ولا عجب عندئذ إذا تردّد أرسطو حول نسبة دور العلم السيد إلى غير السياسة: فراوح بين سيد العلوم النظرية (الميتافيزيقا) وسيِّد العلوم العملية (السياسة).

وإذا كان المنهج التجريبي يبدو أكثر حيوية من المنهج التاريخي، فالسبب الوحيد لذلك هو أن التجريب التاريخي أكثر كلفة من التجريب النظري. ففي الأول يكون المجتمع مراهناً رهاناً مطلقاً بوجوده، فإن هو أخطأ في الإقدام على تحقيق نظريات حول وجوده المقبل بتجريب

غير محكم العواقب، كانت العاقبة وخيمة جداً[٨٧]، في حين أن التجريب النظري، مهما ربا، فإنه يبقى دائماً في حدود تكاد لا تجعل المجتمع يراهن بكل وجوده، رغم أن التجريب النظري بلغ، الآن، من الدرجات أهمية جعلته يصبح، ربما، رهاناً يلزم المجتمع، وقد يؤدي به إلى الفناء، بحكم ما أصبح للعلم النظري من أدوات تقنية قد تجعل تجربةً واحدةً مصدراً لخطر يعم البشرية: وخاصة في مجال الهندسة الحيوية أو التلاعب بتركيبة المادة والطاقة في العالم[٨٨].

لذلك فلا عجب إذا انتهى هذا القسم والذي يليه عند تحديد النقلة من الواقعية إلى الإسمية إلى مفهومين، أطلقنا على أولهما اسم السيادة على الطبيعة، بعد عبادتها، وعلى الثاني اسم السيادة على الشريعة، بعد عبادتها. أما مجموع السيادتين فقد أطلق عليه ابن خلدون اسم الخلافة الإنسانية في الكون وسيادته عليه بالنظر والعمل، سيادةً أغنته عن الحاجة إلى مشرّع متعال عليه: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخُّره. وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعلٌ في الأرض خليفةً﴾[٨٩] فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»[٩٠].

---

(٨٧) ولعل أفضل الأمثلة على مغامرة التجريب التاريخي وما تؤول إليه من وخيم العواقب جميع الثورات ذات المزاعم العلمية التي تدّعي أنها علمت ما يجب أن يكون عليه التاريخ وتسعى إلى تحقيقه. وقد نبّه ابن خلدون لخطر ذلك، عندما نبّه لبُعد العلماء عن السياسة لتقديمهم النظريات ومحاولة فرضها على التاريخ. ولنا في ما أدت إليه الثورات باسم ما يسمى بالاشتراكية العلمية أفضل دليل على النتائج الوخيمة التي يؤدي إليها التجريب في التاريخ، خاصة إذا خلا من الحذر العلمي الذي يتصف به التجريب العلمي. فيكون الحاصل الوصول إلى الندرة والمجاعات باسم السعي إلى الوفرة وتحرير الإنسان من الاغتراب! ويكون الوصول إلى الاستعباد وسيطرة طبقة الاداريين باسم تحرير الإنسان من الصراع الطبقي! وإذا كان الحذر العلمي في التجريب الذي لا يُدخل كل المجتمع في الرهان واجباً، فما بالك به عندما يكون كل التاريخ مادةً لهذا التجريب؟ أليس ابن خلدون محقاً عندما شكك في قدرة «العلماء»، أعني أدعياء العلم، على السياسة بمعنييها: أعني علم الظاهرة الاجتماعية، ثم مباشرة حكمها بهذا العلم؟

(٨٨) وبذلك يصبح لا فرق بين التجريب العلمي والمغامرة التاريخية للإنسان؛ فكلاهما رهان بالوجود الإنساني كله في محاولة تحديد المجهول انطلاقاً من تصوره الفرضي المستمد من المعلوم. وهذا التصور، بما هو إقدام على الفعل دون ضمان مطلق للنتائج، ودون كون المقبل هو عين السابق، هو المعنى الحقيقي للتاريخية، ولما لا يقبل الرَّجْع في مسار الزمان. لذلك صار البحث العلمي مسألة سياسية بالدرجة الأولى، لا بمعنى سياسة تمويله وتوظيفه، بل بمعنى نظرية التاريخي: هل هو من صنع الإنسان بما يعلم من محيطه (مكاناً) ومن إحاطته (زماناً) أم هو قضاء وقدر.

(٨٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(٩٠) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

القسم الثاني

الوجه السالب

من الاسمية أو دحض الواقعية

الفصل الثالث

من واقعية الرياضي والمنطقي إلى ذريعتهما أو من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها

والنوع الثالث [من أنواع الدور الذي ألّف فيه ابن تيمية كتاباً سنحلل معنى مضمونه في أحد هوامش هذا الفصل] الدور الحسابي وهو أن يقال: «لا يُعلم هذا حتى يُعلم هذا. فهذا هو الذي يُطلب حله بحساب الجبر والمقابلة، وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تنحل إلا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بيّنا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول ﷺ بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وكان لأبي وجدّي، رحمهما الله، فيه من النصيب ما قد عُرف»[1].

حدّدنا، في الفصل السابق، طبيعة العلاقة بين علمَي الرياضيات والمنطق وبين موضوعيهما (الرياضي والمنطقي)، فبيّنا أن النظر العلمي - بما هو فعالية منتجة للنماذج النظرية - هو الناظرية أو الرياضيات؛ وهو المنطق إذا جَعَل من هذه الفعالية موضوعاً له. وذلك لأن الرياضي هو هذه الفعالية بما هي عاملة أو منتجة؛ والمنطقي هو هي، بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز لوجود عائق الواقعية الذي جعل الرياضي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (العدد والهندسة والموسيقى والفلك)، والمنطقي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (علم الطبيعة المستند إلى الإدراك الحسي الطبيعي واللغة الطبيعية). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل فنقلنا من هذه الواقعية في الرياضي والطبيعي إلى الذريعية فيهما معاً، وعلاقة ذلك بالنقلة المعرفية من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي في النظر، أعني من عبادة الطبيعة إلى السيادة

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن.]، ١٣٦٨هـ.)، ص ٢٥٧- ٢٥٨.

عليها، كهدف للفعالية العلمية.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للرياضي والمنطقي، في وجهيها العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العلمية النظرية من إدراك الطبيعة العاملة للعلم، أعني الطبيعة الحقيقية للرياضي، فإن البحث في المسألة الرياضية يتقدم على البحث في المسألة المنطقية عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج: ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة النقلة من الواقعية إلى الذريعية في الرياضيات مُرْجِعين إدراكَها إلى المسألة المنطقية. وإذاً، فهذا الفصل يتألف من مستويين: الأول يتعلق بالرياضي والثاني بالمنطقي؛ والأول يعم الفلسفة والعلم اليونانيين والعلم والفلسفة العربيين، والثاني يخص ابن تيمية أساساً (وابن خلدون من بعض الوجوه)[٢].

فكيف يمكن أن نحدِّد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم الرياضي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم النظري خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإبستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعلمي في عهدَي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصها في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في الممارسة العلمية ومقدّمها التأسيسي الفلسفي فنَقَل الرياضي من الطبيعية الواقعية، بضربيها الأفلاطوني والأرسطي كما سنصفها، إلى الوضعية الذريعية

---

(٢) وطبعاً، فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن تيمية. لكن اهتمامه به سالب كونه يتعلق بنقد نظرية الرياضي وعلمه بمناسبة إصلاح نظرية المنطقي وعلمه. ومع ذلك فإن دور ابن تيمية الرياضي يبرز في أمرين أساسيين:

ـ **الأول**: هو محاولته الهادفة إلى فصل صورة المنطق عن كل مضمون معيَّن وردُّه إلى مجرد عمليات حسابية، إذ يقول: «بل تصور الذهن بصورة الدليل [أعني الصياغة المنطقية للمضمون] يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة [للمنطق التقليدي]: التداخل (القياس الحملي) والتلازم (الشرطيات المتصلة) والتقسيم (الشرطيات المنفصلة) كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (المصدر نفسه، ص ٢٩٦). ورغم ما في هذا الموقف من تحقير لدور المنطق وظن أن الفطرة مغنية عنه، فإنه يتضمن إدراكاً حقيقياً لطبيعة دوره الذي يُرَد إلى الحساب الرياضي للرموز، بعد صياغة المضمون بها (مع التعبير الكمي عن المنطق الحملي أي التداخل).

ـ **الثاني**: هو مؤلفه في الدور الذي يعالج مسألة مابعد رياضية ومابعد منطقية، هي مسألة التحليل المطبق على الوجود (مسألة العلية) وعلى المعرفة (مسألة الترابط المنطقي) وعلى الرياضيات (الجبر والمقابلة)، كما قال هو بنفسه. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨. وقد تقدم عليه في تأليف مثل هذا الكتاب، مع الاشارة إلى مجال تطبيقه الفقهي، الكرجي في **كتاب الدور والوصايا**، انظر: رشدي راشد، **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، ترجمة حسين زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٤٧. ولا عجب في ذلك فابن تيمية من أسرة رياضية كما يشير إلى ذلك نصه الذي صدّرنا به هذا الفصل. ولعل محاولته صياغة القوانين الصورية للمنطق في كتاب **الرد** ـ وهي محاولة قد نفرد لها دراسة خاصة إن شاء الله ـ تُعَد من المحاولات الرياضية المنطقية المهمة.

التي توسّطت بضربيها[٣] بين رياضيٍّ أداتُه الجبر الهندسي، وحساب النسب[٤]، ورياضي أداتُه الهندسة الجبرية، ونسب الحساب[٥]، وذلك من دون فصل بين مجال الانطباق الطبيعي

---

(٣) طبعاً، فضربا الوضعية الذريعية هما، كما أسلفنا، الوضعية اللاهوتية حيث تنعدم الطبائع الذاتية للأشياء فتنحصر في موضوعات توقيفية تُخلق عليها الأشياء، من دون أن يكون لهذه الأشياء ذوات وماهيات متقدمة على وجودها الوضعي، ثم الوضعية الانسانية المحاكية لها، والمرفوضة في البدء بوصفها منافية للأولى وكافرة بها، والمقبولة في مابعد بشرط حصرها في العلوم، بما هي ذرائع وفنون دنيوية لا ترقى إلى علم الوضعية اللاهوتية.

(٤) ما نسميه رياضياً في أصول أقليدس يقبل التحديد بالصورة التالية:

١ - فهو الموضوعان التقليديان لما يسمى رياضيات، أعني العدد والهندسة.

٢ - وهو أدوات العلاج الرياضي، أعني الجبر الهندسي، وحساب النسب.

٣ - وهو أدوات العلاج المنطقي، البناء الهندسي والقياس المنطقي.

٤ - وهو أخيراً أساس ذلك جميعاً، الأكسمة، أعني الاستناد إلى تعريف المادة المعالجة وطرق المعالجة.

وقد تمايزت هذه الوجوه، بحكم عدم التخلص من العائق الواقعي الذي لم يميز بين الرياضي عامة وهذه الموضوعات الأولى التي سُمّيت رياضية لما تتميز به خصائصها الرياضية من بساطة وفطرية. وسنرى أنه يكفي أن نفصل بين الرياضي وهذه الموضوعات الخاصة، حتى يصبح الأولان شيئاً واحداً (١ و٢) والثانيان شيئاً واحداً (٣ و٤)، وحتى يبرز أن ما يفصل المجموعة الأولى عن الثانية هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم رياضية وما فيه من رياضية، وأن ما يفصل المجموعة الثانية عن الأولى هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم منطقية وما فيه من منطقية. فإذا تم ذلك لم يبق الاّ (٢) و(٤) يبعدي كل منهما (الجبر الهندسي، وحساب النسب، وتعريف المادة، وتعريف الطريقة). ويكفي أن يوحّد الأولان حتى يتحد الثانيان، فيصير الرياضي هو الفعالية المنتجة لشيء هو حساب جبري وجبر حسابي أو هو «مادة - طريقة» و«طريقة - مادة»: أي فعالية إنتاج النماذج الرمزية بما هي بنى منطقية عامة.

ويكفي أن نشير إلى أن الجبر الهندسي هو مضمون المقالة الثانية من **الأصول**، وحساب النسب هو مضمون المقالة الخامسة، وما عداهما من المقالات الثلاث عشرة هو تأسيس لهما أو استثمار لنتائجهما.

(٥) أو جبرنة الهندسة، وهو مفهوم الهندسة التحليلية (ديكارت) ونسب الحساب، أعني خاصة التحليل بالمعنى الكلاسيكي، أو الحساب العام كما يحدده أوغست كونت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وذلك ما تم بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقبلهما المرحلتان الوسيطتان اللتان سنحاول تحليلهما في الهوامش اللاحقة. ومن الخطأ الظن أن هذه التسميات تلاعبٌ بالألفاظ، وذلك لأنها ليست من وضعنا، على الأقل بخصوص الجبر الهندسي، وحساب النسب، والهندسة الجبرية أو التحليلية. فهذه جميعاً مصطلحات معلومة. ولعل الوحيد الذي وضعناه، قياساً عليها، هو نسب الحساب، ونعني به ما آل اليه حساب النسب قياساً على ما آل الجبر الهندسي. وفعلاً فالجبر الهندسي هو الألغوريتم الرياضي اليوناني الذي يمكّن من البحث عن المجهولات والتدليل عليها بواسطة البناء الهندسي وتحويل الأشكال (مضمون المقالة الثانية من **الأصول**). وهو قد تخلص من الهندسة (بفضل المرحلة العربية)، بما هي أداة، وعاد اليها بما هي أحد مجالاته للانطباق عليها، وهو معنى الهندسة الجبرية: حيث صار الجبر أداة عامة تنطبق على الهندسة انطباقها على العدد، بشرط تحول الهندسة من نظرية البناء إلى نظرية القيس خاصة، فتصبح العمليات الحسابية للمنحنيات أمراً مهماً (وهو منسوب إلى ديكارت). وقياساً عليه، يمكن أن نقول إن حساب النسب هو كذلك ألغوريتم رياضي يوناني يمكن من البحث عن المجهولات والتدليل عليها بواسطة العمليات الحسابية، وليس بواسطة البناء الهندسي وتحويل العمليات (مضمون المقالة الخامسة)؛ وهو قد تخلّص من النسب (بفضل المرحلة العربية كذلك)؛ بما هي أداة، وعاد اليها بما هي أحد مجالاته للانطباق =

أو الاجتماعي.

ويقتضي هذا التحديد، كما طرأ، أن ندرس المقابلة بين الواقعية الرياضية والذريعية الرياضية، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للرياضي، لنستخرج منطق الاكتشاف الرياضي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة لتتم النقلة من الأولى إلى الثانية؛ وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من العلم الرياضي ومابعده، وخاصة في ماقبل الانفجار تأسيساً، وما بعده تحقيقاً(٦).

أولاً: الواقعية النظرية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديدَ الفكر اليوناني لطبيعة الرياضي المجالُ الذي جعل هذا التحديد يكون جواباً عن سؤال واحد ذي وجهين: وجودي، وهو طبيعة العلاقة بين الرياضي والطبيعي ببعدَيه الصوري والمادي؛ ومعرفي، هو طبيعة العلاقة بين الرياضي والعلمي ببعدَيه العقلي والحسي، وذلك على الأقل، في أكثر الفلسفات تمثيلاً لهذا الفكر، أعني حدَّي الافلاطونية المحدثة اللذين تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعيَّن الجواب الأفلاطوني والأرسطي عن هذا السؤال تعيُّناً جعله يكون واقعياً وُجوباً، إما بمعنى واقعية الصور المفارِقة، أو بمعنى واقعية الصور المحايثة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي دُرس الرياضي، من حيث إضافته إليه: الموضوع الطبيعي.

فرغم أن الواقعية الصورية المفارقة للرياضي تبدو، مغايرة تمام المغايرة للواقعية الصورية

= عليها؛ وهو معنى نسب الحساب، حيث صار الحساب أداةً عامة تنطبق على النسب انطباقها على جميع المجالات الرياضية الأخرى (بفضل ما حصل في التحول السابق من الجبر الهندسي إلى الهندسة الجبرية): وهذا هو التحليل بالمعنى الكلاسيكي أو الحساب بمعنى أوغست كونت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وطبعاً فالجبر المتخلص من الهندسة والحساب المتخلص من النسب بمعناهما اليوناني أصبحا وجهين لمفهوم أشمل منهما هو الحساب عامة، وتتمايز مجالاته بميدان الانطباق: فيكون، بحسب مجاله، تحليلاً عددياً، أو تحليلاً هندسياً، أو تحليلاً تفاضلياً، أو جميع أنواع الحساب الجبري بما هو حساب مجهولات.

(٦) أهمية هذه المرحلة الفاصلة ـ القرن الحادي عشر ـ ليست خاصة بالفلسفة، كما حاولنا بيانه في بحثنا؛ بل هي تمتد كذلك إلى العلوم العقلية والنقلية. فالرياضيات العربية، رغم تبكيرها في التميز عن اليونانية، لم تبلغ مستواها الذي تجاوز فعلاً اليونان إلاّ في نهايات القرن العاشر إلى بدايات القرن الثاني عشر، وهو مستوى تدعّم في القرون الثلاثة الموالية، الثاني عشر الى الخامس عشر، انظر: راشد، المصدر نفسه، و Adolf P. Youschkevitch, *Les Mathématiques arabes: (VIIIe-XVe siècles)*, traduction française de M. Cazenave et K. Jaouiche; préface de René Taton, collection d'histoire des sciences; 2 (Paris: Vrin, 1976).

حيث يأتي الأعلام الكبار بين نهاية القرن العاشر وبداية القرن الثاني عشر، ويمتد الأمر إلى نهاية الخامس عشر، عصر الكاشي مشرقاً، والقلصادي مغرباً، على الأقل بخصوص التميز عن اليونان.

المحايثة، إلاّ أن مجال تحديد الرياضي بالإضافة إلى الطبيعي يبقى واحداً عند أفلاطون وأرسطو. فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الطبيعي؛ ومن ثم فهما يعترفان له بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية المُثل (الرياضي المثالي بالإضافة إلى المثل بما هي صور الطبيعي المفارقة)(٧) أو من حيث دوره في بنية المظاهر الطبيعية (الرياضي الوسيط بالإضافة إلى الظاهرات التي على المفسّر إنقاذَها في فرضياته التقنية)(٨)، فإنه يبقى دائماً ذا وجود واقعي، لا يُرَدُّ إلى مجرد اختراع إنساني حر يفعله عوض الانفعال به. وهو إذاً موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاقٍ (الرياضي المثالي) أو بالإضافة إلى المادة الطبيعية (الرياضي الوسيط). إنه إذاً فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود ذي قيام ذاتي. وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من الرياضي لنفيه الصورة المفارقة، فهو يسلم بالنوع الثاني والوحيد ويعتبره موجوداً بالقوة في الموجود الطبيعي كونه البنية المجردة لمادته(٩). وإذاً فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو لا يتعلق بواقعية الرياضي، بل بنوع علاقته بالطبيعي: هل هو بنية صورته أم بنية مادته، علماً بأن الصورة والمادة وبنية كلٍّ منهما أمر واقعي قائم الذات. وليس للذهن الإنساني أيُّ دور في وجوده، لأنه ليس أمراً مخترعاً أو وضعياً، وهو المعنى الحقيقي للواقعية الطبيعية(١٠).

ويمكننا أن نُبرِز ذلك بوضوح من خلال تحديدهما دور الرياضيات الخالصة (العدد والهندسة)، والرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى)، كون ذلك يجمع بين بعدَيْ المسألة: الوجودي (العلاقة بالطبيعي ببعدَيه)، والمعرفي (العلاقة بالعلمي ببعدَيه)، عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر المرئيَّ والمسموعَ من الظاهرات الطبيعية موضوعاً للعلم الرياضي التطبيقي، حتى ولو انتسب هذا المرئي والمسموع إلى أكثر الظاهرات الطبيعية انتظاماً، كما في الفلك

---

(٧) أرسطو، **مابعد الطبيعة**، «الألف الكبرى،» 991.9 ب 9-20. ونستعمل المرجع الأرسطي لما هو معلوم من الطابع الشفهي لنظرية الأعداد المثالية عند أفلاطون بحيث لا نستطيع الاعتماد على مؤلفاته لإثبات هذه النظرية.

(٨) افلاطون، **جمهورية افلاطون**، VII، 533 أ - 534 أ.

(٩) انظر خاصة: Gilles Gaston Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, collection analyse et raisons; 22 (Paris: Aubier Montaigne, 1976).

الفصل العاشر منها بعنوان «نسق الموضوعات النظرية»، وخاصة ص ٢٦٨ حول طبيعة وجود الكائنات الرياضية.

(١٠) من الخطأ أن نظن أفلاطون نافياً عن الظاهرات الطبيعية المحسوسة الوجود الموضوعي وناسباً إياها إلى الادراك الانساني: اذ لو صح ذلك لصار أفلاطون قائلاً، مثل الفلسفة المثالية الحديثة، بأن المحسوس من الطبيعة لا وجود له وهو مجرد كيفيات ثانوية بالمقابل مع كيفيات المادة الأولية، رغم ما يبدو مؤيداً لذلك في **محاورة الطيماوس** (٥١ ج وما بعدها) وما سعى إلى إثباته صاحب كتاب **المثل المجهول** (الوجه الثاني من البحث الثالث من الفصل الأول، ص ٤٥ ومابعدها).

والموسيقى[١١]، وذلك لسببين، أولهما لأن المرئي والمسموع لا يطابق حقيقة هذه الظاهرات التي لا يُدركها غير العقل، أعني الرياضي المثالي؛ والثاني لأن اكتمال المرئي والمسموع، أي ما يدركه الحس عامة، مهما كان منتظماً وتاماً، فهو دائماً دون المعقول المثالي؛ والنسبة بينهما كالنسبة بين المفهوم الرياضي ورَسْمه في مادة من المواد[١٢]، بحيث إن الظاهرات الفلكية، مثلاً، رغم ما تتّسم به من انتظام، تبقى دائماً دون حقيقةٍ متجاوزةٍ إياها هي المعقول الرياضي المنتظم والتام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يُستمد منها بالملاحظة[١٣]، حتى وإن سلّمنا بأن وظيفة الرياضيات الفنية قد تكون إنقاذ الظاهرات في الرياضيات التطبيقية[١٤].

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للرياضي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية للصورة المادية للموجود الطبيعي عوضاً من بنية صورته المثالية)، فإنه يعتبر المرئيَّ والمسموعَ من الظاهرات الطبيعية الموضوعَ الحقيقيَ للعلم الرياضي التطبيقي، خصوصاً إذا تميّز هذا المحسوسُ بالانتظام والتمام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلك والموسيقى[١٥]. ومعنى ذلك أن النظريات الرياضية الفلكية الرصدية، مثلاً، ليست مجرَّد تقنيات وحِيَل لإنقاذ الظاهرات الفلكية بالقياس إلى علم فلكٍ مثالي، بل هي عينُ الحقيقة بالنسبة إليها. وليست

---

(١١) افلاطون، **جمهورية افلاطون**، VII، 529 د هـ. و VII، 531 ب ج.

(١٢) المصدر نفسه، ص 529 هـ: «Le cas est le même que si l'on venait à tomber sur des figures géométriques supérieurement dessinées, avec le fini le plus parfait, par Dédale, ou par tout autre sculpteur ou peintre; en voyant de telles figures, quelqu'un d'expert en géométrie jugerait en effet, je pense, que si, pour l'éxécution, elles sont les plus belles du monde, ce serait certainement ridicule de les examiner avec sérieux dans l'espoir d'y surprendre la vérité concernant l'égal, ou le double, ou tout autre rapport».

نقلاً عن: **الأعمال الكاملة**، ترجمة ليون روبان (باريس: غاليمار، ١٩٥٠)، ص ١١٢٣.

وإذا كان أفلاطون مُحِقاً بخصوص الرياضيات الخالصة التي لا تستمد حقائقها من المُعطى المحسوس، فإن معاملة الرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى هنا) بالطريقة نفسها هي جوهر الإشكال، حيث يصبح علم الطبيعة نفسه قبلياً عقلياً رياضياً من دون أدنى خضوع للتجربة.

(١٣) أفلاطون، المصدر نفسه، VII، 531 ب ج: بخصوص حقيقة الموسيقى.

(١٤) وهي عندئذ فنّ وليست علماً، لذلك يقول أفلاطون (ج VII، 533 د ومابعدها) محدِّداً دور العلوم الرياضية الأربعة بدرجتيها الخالصة والتطبيعية في الإعداد للجدل وواصفاً إياها بأنها «(...) maintes fois nous leur avons, cédant à l'usage, donné le titre de sciences; mais c'est d'un autre nom qu'elles ont besoin, d'un nom qui marque plus de clarté que celui d'opinion, plus d'obscurité que celui de science, dans ce qui précède nous avons défini, je crois du nom de discursion, ce mode de pensée».

(١٥) أرسطو: **السماع الطبيعي**، II، 2، 194 أ - 1-11، و**التحليلات الثانية**، 79 ب 33-79 أ 15.

الكائنات الرياضية الخالصة، فضلاً عن التطبيقية، الاّ الخصائص المجرَّدة لمادة الكائنات الطبيعية، إذا أردنا أن يكون لها وجود موضوعي، وإلاّ صارت مجرد أوهام ذهنية لا قيام لها بذاتها. وكونُها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي؛ وتفريقها بالعقل عن موضوعها الذي تقوم به هو الذي بالإضافة إليه تُعتبر بالقوة مفارقة؛ مفارقتُها هي التي بالقوة، وليس وجودها الذاتي(١٦).

وإذاً فالمرئي والمسموع هما موضوع الرياضي التطبيقي لما فيهما من انتظام، حتى وإن سلّمنا بتفاضل بعضهما عن بعض، إذ إن انتظام الحركات السماوية أتمّ من حركات ما دون القمر لأزليتها وثبات انتظامها (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين الماديَّين، ما فوق القمر وما دونه، الموازية للمقابلة الأفلاطونية بين عالم المثل وعالم الممثولات). لكن ما هو رياضي في الموجودات الطبيعية ـ بنيةُ مادتِها، بما هي شروطُ استعدادها لتَقبُّل صورتها، وكَوْنُها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة ـ لا يمكن أن يكون وحده موضوعاً لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام الصورة الطبيعية غير كافية. لذلك لا يكفي، في الفلك، وضع النظريات الرياضية، ليكون علمياً؛ بل لا بد من الاستناد إلى الرصد حتى تكون تلك النظريات علماً للخصائص الرياضية الحقيقية للظاهرات الطبيعية، وذلك لعلتين:

١ ـ لأن ما هو رياضي في الطبيعي ليس رياضياً عاماً بل هو مقيَّد ببعض المقادير المحدَّدة التي لا بد أن يَضْبِطَها الفلكيُ، ليتمكّن من تعيين القوانين الرياضية العامة تعييناً يجعلها قابلة للانطباق على موضوعه، مما يجعلها ذات قيم معينة تستمد من الرصد(١٧).

---

(١٦) ولو صح أن ننسب إلى العقل ما يستطيع تجريده لجعلنا جميع الصور كائنات ذهنية، ولما أمكن التمييز بين المجردات التي لها أساس في الموجود، والمجردات التي هي مجرد أوهام عند الفلاسفة الواقعيين. الأشياء الرياضية ذات وجود حقيقي في الأشياء، لكنها غير مفارقة: أرسطو، **السماع الطبيعي**، II، 2، 194 أ ـ 11: «وسنرى كذلك هذا الفرق بين الرياضي والطبيعي في أكثر أجزاء الرياضيات طبيعية، مثل المناظر والصوتيات والهيأة، اذ إن نسبتها إلى الطبيعة هي عكس نسبة الهندسة اليها [إلى الطبيعةّ]. فالهندسة تدرس الخط الطبيعي بما هو ليس طبيعياً(*). أما المناظر فهي، على العكس، تدرس الخط الهندسي، لا من حيث هو هندسي، بل بما هو طبيعي»(**).

(*) الـ «بما هو ليس طبيعي» هو ما يأتي للرياضي من التجريد، بحيث لا يبقى طبيعياً: أعني فصله عن الحركة والعلية الذاتية التي للطبيعي.

(**) والـ «لا من حيث هو هندسي» تعني العكس، أي بإرجاع ما جردته العملية الأولى حيث يصبح الخط طبيعياً، ويعني به الخط الذي ينتقل عليه الضوء. واذاً فالرياضيات والطبيعيات لا تنفصلان الاّ ذهنياً.

(١٧) أرسطو، **التحليلات الأولى**، 30 46.أ ـ 15-20 وما بعدها «Mais dans chaque science les principes propres sont les plus nombreux. Par suite, il appartient à l'expérience de fournir les principes afférents à chaque sujet. Je veux dire que, par exemple, c'est l'expérience astronomique qui fournit les principes de la science astronomique...».

٢ ـ لأن للطبيعي بعض الخاصيات التي لا ترتدُّ إلى الرياضي، وهي التي بفضلها تكون الظاهرات الطبيعية شيئاً آخر غير الرياضي. وهذه الخاصيات التي لا تقبل الرد إلى الرياضي، ويتميز بها الطبيعي، هي التي لولاها لكان الإنسان غنيّاً عن الحواس والتجربة في علمه[١٨]: كاختلاف طبائع العناصر، وكالثقل مثلاً[١٩]. وهي جميعاً لا تقبل الرد إلى الرياضي وإلاّ لعُلمت بالعقل وحده.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهري في طبيعة العلاقة الرابطة بين الطبيعي والرياضي كما يبرزها دور علم الأول في علم الثاني، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية الرياضية تحدَّد بالإضافة إلى الطبيعي. **أولهما** هو الوجود الخارجي للرياضي وقيامه في الطبيعي، في صورته عند الأول وفي مادته عند الثاني. **وثانيهما** هو التسليم بأن العقل الإنساني ليس خالقاً للرياضي كأداة ذريعية إما لذاتها أو بما هي مطبقة على الموضوع الطبيعي، إذ إن اعتبار الرياضي بنية لمادة الموجود الطبيعي، عند أرسطو، لا ينفي عن الرياضي الوجود الذاتي، كون القوة عند أرسطو ليست أمراً ذهنياً يخلقه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقعٌ عند توفر شروطه، وهو إذاً غير القوة بالمعنى السينوي مثلاً[٢٠]. لذلك كانت الخصائص الرياضية بما هي الشروط المادية للموجود الطبيعي موضوع **السماع الطبيعي** الرئيسي: أعني خصائص المكان والزمان المجرَّدَين، والحركة، والملاء، والخلاء، وعلاقات الجوار، والترتيب، وهي علاقات تكون رياضية خالصة إذا جُرِّدت عن الطبيعي الذي لا يُرَدّ إلى الرياضي (كالتوجيه في المكان، والثقل، والكيفيات)[٢١]، ورياضية تطبيقية إذا لم تجرَّد عنه. وإذاً فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر رياضي نتصوره ليس من

---

(١٨) أرسطو، **مابعد الطبيعة**، «الألف الكبرى،» 9. 993 أ 6 ـ 10.

(١٩) أرسطو، **السماء والعالم**، 1.II. 299 أ 30 ـ 299 ب 5: في استحالة تكوين الأجسام الطبيعية بواسطة السطوح الهندسية في إشارة إلى محاولات **ألطيماوس**: نظرية الصفائح المثلثة لبناء العناصر الأربعة وبنية العالم: المجسّمات الخمسة.

(٢٠) بيار دوهام، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢١) لذلك يعد كتاب **السماع الطبيعي** محاولة فريدة من نوعها حول تحديد علاقة الطبيعي بالرياضي والتمييز بين موضوع علميهما، من حيث خلو الموضوع الأول من الخصائص الطبيعية لموضوع الثاني، واشتراكهما في الخصائص الرياضية. ولما كانت الخصائص الطبيعية هي المميز للطبيعي، فإن الخصائص الرياضية تُنسب إلى مادة الموضوع الطبيعي، أعني إلى شروط وجوده المادية، انظر في ذلك نظرية العلم الأرسطية التي سبق فأشرنا اليها 277-278. وخاصة 10.X، ص ٢٩٤ وما بعدها، بعنوان «التجريد الرياضي» ـ وكذلك دراستنا حول **منزلة الرياضيات في قول أرسطو العلمي** وخاصة الباب الرابع منها ص ٢٧٧ وما بعدها. ولعل هذه الخصائص الطبيعية التي لا ترتد إلى الرياضي وتفرض من ثم ضرورة التجربة والمعطى الحسي، هي العقبة الرئيسية أمام التريض الخالص لعلم الطبيعة.

اختراع الفكر الإنساني (فصله عن الطبيعي هو الإنساني عند أرسطو)؛ بل هو ذو أساس حقيقي في الموجود الطبيعي في ذاته، في صورته المثالية عند أفلاطون، وفي مادته عند أرسطو، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حدَّ المقابلة يبقى ضمن الواقعية الرياضية(٢٢).

وحصيلة القول إن الرياضي هو البنية المثالية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أفلاطون)، أو البنية المادية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أرسطو)؛ وهي بنية يُدركها العقلُ الإنساني كما يدرك أيّ موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارُها مخترعاتٍ ذريعيةً يُبدعها الإنسان نماذجَ لتصوير فرضياتِه حول الظاهرات الطبيعية التي يسعى إلى تمثُّلها. ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر ذلك اختراعاً للمجرَّدات، بل هي فقط قدرةٌ على الفصل المنطقي لبعض الخصائص الكمية للموجودات الطبيعية، متهماً أفلاطون، لا بالواقعية، فهو يشاركه القولَ بها، بل باعتبار هذا الفصل المنطقي فصلاً وجودياً(٢٣).

ثانياً: الذريعية الرياضية والمنطقية المناسبة للواقعية

وصفنا هذه الواقعية الافلاطونية والأرسطية الموحّدة لطبيعة الرياضي عندهما، رغم تقابلهما حول طبيعة علاقته بالطبيعي، لكي نتمكن من تمييزها من الذريعية المناسبة لها في الرياضيات المتجاوزة إياها كما تحددت في الفلسفة الحديثة، وَضْعاً للحدَّين اللذين سيتوسط بينهما الأمر الذي طرأ في الفلسفة الوسيطة والذي نريد وصفه وصفاً إبستمولوجياً يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العلمية ومقدَّمها التأسيسي، أعني عدم التلاؤم الذي جعل محاولة ابن تيمية تصبح أمراً ممكناً(٢٤).

---

(٢٢) وقد يرد هنا اعتراض يجعل ما نحاول إثباته غير مقبول ـ اذا صح أن أرسطو واقعي مثل أفلاطون وليس اسمياً ـ كما يسلِّم بذلك بدوي في بحثه حول الأحوال (مذاهب الإسلاميين، المشار إليه آنفاً). فلم يرفض اللاتناهي في الطبيعة ويقبله في الرياضيات؟ والجواب يسير: الطبيعة أيضاً فيها اللاتناهي، وهو معنى القوة، وخاصة في الحركة. وهو كما يرفض اللاتناهي بالفعل في الطبيعة، فكذلك ينفيه في الرياضيات؛ اذ فيها يكون اللاتناهي بالقوة وذهنياً. وليس معنى كونه بالقوة وذهنياً أنه غير موجود، وإلاّ عدنا إلى مفهوم القوة السينوي، بل معناه أنه غير موجود بالفعل وصائر اليه بالتوالي غير المتساوق: كفعل الطرح إلى ما لانهاية، وفعل الجمع إلى ما لانهاية اللذين تستند اليهما مفارقات زينون الإيلي.

(٢٣) أرسطو، **السماع الطبيعي**، II. 2. 194 ب 35-194 أ 1: «إن أصحاب المُثل يفعلون نظير ذلك (ما يفعله الرياضيون إذ يجردونه من دون أن يشعروا به): ذلك أنهم يفصلون (تجريداً) الأشياء الطبيعية التي هي دون الأشياء الرياضية قابلية «للتجريد».

(٢٤) وعدم التلاؤم هذا، بما هو محرك للفلسفة العربية، ليس مجرد ادّعاء بالوجود الفعلي للعلاقة الجدلية بين الفلسفة العربية والممارسة العلمية الحاصلة فعلاً خلال تكوينية هذا العلم العربي، بل إن ذلك حقيقة تصبح بيّنة، اذا أخذنا في الاعتبار العوامل التالية: =

إن مقابلة الذريعي للواقعي هي إذاً مقابلة تحدِّد منزلة الكائن العلمي بالإضافة إلى الموجود: **الأول** يعتبره مجرد اختراع إنساني وذريعة لمعرفة الموجود أي للتعامل معه فهماً وفعلاً، **والثاني** يعتبره عين طبيعة الموجود وليس مجرد ذريعة. لذلك يؤول الموقفُ الأول إلى اعتبار العلم دائماً مجرد محاولات للاقتراب من الوجود لا توصف بالصدق ولا بالكذب، بل بالجدوى وعدمها في تحقيق الفهم والفعل. ويؤول الثاني إلى اعتبار العلم متراوحاً بين الصدق والكذب؛ وهو، عند الصدق، مطابق لطبائع الأشياء، وعند الكذب مجرد وهم. ولمّا كان التمييز بين المطابق وعدمه يأتي دائماً بَعْدِياً، فإن ادّعاء المطابقة، قبْلِياً، يُصبح موقفاً معكوساً، يجعل من العلم معياراً للمعلوم: وهو المقصود بالموقف الواقعي بما هو مصدر كل الميتافيزيقيات الموحدة بين الوجود والإدراك، حصراً للأول في الثاني عند توفر الشروط المنطقية الخلقية التي يعطيها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذاً فالمقابلة هي مقابلة الذهني الذريعي للوجودي الواقعي، والمعرفة الفاعلة للمعرفة المنفعلة. ذلك أن الرياضي من الممكن أن يُعتبر مجرد أداة معرفية من اختراع العقل الإنساني إما اختراعاً حرّاً بإطلاقٍ (ويناسب الواقعية الأفلاطونية بالسلب)، أو اختراعاً مقيَّداً بوضع النماذج لموضوع معين (ويناسب الواقعية الأرسطية بالسلب). فيكون الرياضي نشاطاً إبداعياً رمزياً خالصاً، أو نشاطاً إبداعياً رمزياً يضع النماذج لموضوع معين؛ ويكون معلومُه في الحالة

= ١ ـ عدم الظن أن العلماء هم الفلاسفة، فجلُّهم ليسوا علماء؛

٢ ـ عدم الظن أن العلماء هم من المنتسبين إلى الثقافة الفلسفية ذات المصدر الهليني والهلنستي فقط؛ بل جلهم من الثقافة المقابلة أو ممن جمع الثقافتين.

٣ ـ عدم الظن أن مناقشة الفلاسفة للعلم تعني النزول إلى جزئيات المسائل العلمية؛ اذ لو صح ذلك لكان النقد الكانطي شبه عري عن الثقافة العلمية، في حين أنه تأسيس للفيزياء النيوتونية أو تأسيس لفلسفة عليها في المعرفة والوجود؛

٤ ـ عدم إهمال الاستماع إلى أمثال ابن تيمية وابن خلدون لا من حيث دوافع الردود على الفلاسفة، بل من حيث طرقها ونتائجها: ولعل أفضل دليل محاولة ابن تيمية للاشارة إلى عدم التلاؤم بين العلم الفعلي والميتافيزيقا الواقعية عند الفلاسفة وبيانه عقم المنطق في العلم الفعلي؛ اذ لا أحد من العلماء بلغ إلى علمه به، ولا أحد ممن سعى إلى العلم بواسطته وصل إلى شيء.

٥ ـ عدم الخلط بين الدوافع الصادرة عن الالتزامات العملية للعلماء وعن النتائج النظرية لنظرياتهم في العمل، اذ رفضُ السياسة بمعنى المدن الفاضلة لا يعني، اذا كان عن علة نظرية، ما يعنيه اذا كان عن علة عقدية: الأول علّته نظرية جديدة في علم العمل، والثاني علته التزام رفض المذهب الاسماعيلي مثلاً (ابن تيمية وابن خلدون يجمعان الأمرين).

٦ ـ عدم الخلط بين النسبة إلى الذات المستثنية للغير، والعكس صحيح، والنسبة التاريخية الى مراحل العلم: فالعلم العربي، كما نبينه هنا، ليس في قطيعة مطلقة مع العلم اليوناني، والاّ انتهينا إلى الموقف نفسه الذي لا نقبل به عند الغرب: بل هو ذهاب بذلك العلم إلى غاياته، ووعي بنقائصه، ومحاولة لتجاوزه، كما هو الشأن بالنسبة إلى مراحل العقل الانساني المتوالية، حيث يكون اللاحق في علاقته بالسابق من جنس علاقة الوعي بالموضوع، أو الشكل بالمضمون (في المستوى المعرفي من العلاقة طبعاً).

الأولى هو هذا النشاط الخالص، فيكون منطقاً خالصاً أو، في الحالة الثانية، هذا النشاط المُقَيَّد، فيكون منطقاً مطبقاً. وعندئذ يبرز ما أشرنا إليه من زوال الانفصال بين المنطق والرياضيات لزواله بين المنطقي والرياضي بعد إدراك الفارق بين ما يُرَدّ إلى الموضوعات الأولى لهذين العلمين بما هما غير رياضيين وغير منطقيين، وما يُرَدّ إلى الرياضي والمنطقي فيهما.

فإذا لم نعتبر الرياضي أمراً معطى طبيعياً ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعله ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشيء للأدوات الرمزية بما هي نماذج نظرية وأدوات إدراك ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين: إما إبداعاً حرّاً بإطلاقٍ كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي صورة مثالية منه)، أو إبداعاً مقيَّداً بوظيفة النمذجة التفسيرية لموضوع معين هو الظاهرة التي يراد تفسيرها به. وهو في **الحالة الأولى**، إبداعٌ للممكن العقلي النظري بإطلاقٍ وعلمُه، علم اللاممتنع عقلياً، أعني اللامتناقض أو ما يقبل الوجود الإمكاني المشترك (وهو معنى عدم التناقض). أما في **الحالة الثانية**، فهو هو بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معينة هي الظاهرة التي يراد تفسيرها بالقياس إليه. وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي ـ الذي يَعْلَم أنَّه كذلك ولا يدَّعي أنه حقائق الأشياء ـ فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداهما نفترضها مُعْطَاةً هي بِنْيَةُ الظاهرة التي نبحث لها عن تفسير، والأخرى نضعها بالتدريج لتكون تعبيراً عن النموذج، أو اللغة التي سنترجم إليها بنية الظاهرة المفروضة.

ومعنى ذلك أن العالِم يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يُؤَلِّف رواية بلغة دائمة الوضع، بإضافة ما لم يوضع فيها قبله عند الأدباء المتقدمين عليه، أو بابتداع لغة لم يُسبق إليها لتأليف روايته. وهو، في الحالة الثانية، يكون كالمترجم الذي يُترجم رواية فرضية لغتها تتحدّد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها أو يستعير بعضها من الأول، خلال عملية الترجمة. ولعل أغرب ما في الأمر هو أن النقلة المتدرجة من الواقعية (الموقفين الأولين: أفلاطون وأرسطو) إلى الذريعية (الموقفين المناسبين لهما بالسلب) شبيهة شديد الشبه بالنقلة من النظرة البدائية لطبيعة القصص الأسطوري (واقعية الأحداث المقصوصة) إلى النظرة المعاصرة لطبيعة القصص الأدبي (إنشائية الأحداث المقصوصة). فخاصية الموقف من القصص الأسطوري الأساسية هي **الواقعية**، أعني أن أصحابه ينسبون إلى أحداث الأسطورة ما ننسبه الآن إلى أحداث التاريخ من وجود واقعي خارج الرواية، ولا يعتبرونها من إنشاء مؤلِّفيها؛ بل هي عندهم، بما هي مابعد تاريخ مطلق، أكثرُ واقعيةً من أحداث التاريخ الإنساني النسبي. وخاصية الموقف المعاصر من القصص الأدبي الأساسية هي الإنشائية الخالصة، أعني أن أصحابه يعتبرونه من إبداع مؤلِّفه؛ وهي ليست إبداعاً ذا مرجع من جنس علم التاريخ: إنها

فاقدة لكل مضمون خَبَري حول مرجع يوجد خارجها(٢٥).

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه إلى الموقف الذريعي بفرعيه، أي من انفعالية العلم إلى فاعليته (وكذلك الفن الجمالي) إلى مرحلتين وسيطتَيْن حدثتا كلتاهما في المرحلة العربية من تاريخ العلوم والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوثاً لا مراء فيه:

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإلهي الذي صار مبدِعاً للعلم والمعلوم إبداعاً إضافياً (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعاً مطلقاً (الاعتزال الأشعري والصفوية).

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإنساني الذي صار مبدِعاً للعلم والمعلوم إبداعاً إضافياً (الحنبلية الأولى)، أو إبداعاً مطلقاً (الحنبلية الثانية أو التَّيْمية)(٢٦).

وطبعاً، فإن هاتين النقلتين لم تكونا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي فعلت بدورها في العلوم العقلية عند تنقيلها وفي العلوم النقلية عند تعقيلها، أعني في التجربتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما فلسفياً، ونسعى الآن إلى وصفهما علمياً في الرياضيات والمنطق العربيين.

ثالثاً: التوسط بين الواقعية والذريعية في النظر

تميزت المرحلتان الوُسْطيان بأمر مؤلَّف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض في مستوى خصائصهما الإبستمولوجية. وغالباً ما حاول بعضهم تفسير العلم العربي بأحدهما رادّاً إياه إليه(٢٧)، أعني ظهور الصورية المطلقة والتجريبية المطلقة، مع ما يصاحب الأولى من

---

(٢٥) فهل من الصدفة أن يكون هذا النوع من الأدب الخيالي المحض الذي يكون بالقصد الأول رافضاً معيار القابلية للتصديق، من إنتاج هذه اللحظة العربية وأعني خصوصاً:

- في الأدب الراقي أو الفصيح، محاولة المعري في رسالة **الغفران**، ومحاولة ابن شهيد في **التوابع والزوابع**؛

- في الأدب الشعبي أو العامي، حكايات **ألف ليلة وليلة** وغنائية الجارية الهلالية؟

أليس ذلك دالاً على أن انقلاباً نوعياً قد حدث في طبيعة العلاقة بين الذهني والوجودي نقله من الانفعالية الواقعية إلى الفاعلية الاسمية حتى في الأدب؟ هل من الصدفة أن يكون ذلك كله في خامس القرون، أعني في القرن الذي وصفناه بكونه قرن الانفجار؟

(٢٦) ولعل ذروة نفي الكلي قد تحققت في **كتاب الروح** لابن القيم حيث ينفي الوجود الذهني للكلي، حتى بمعناه التيمي المخترع. انظر: ابو عبدالله محمد بن ابي بكر بن قيّم الجوزية، **كتاب الروح**، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص ٣٦٠ وما بعدها.

(٢٧) انظر: Antoine Augustin Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des* =

تحديد لمنزلة المضمون التجريبي، وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري. لذلك فإن ما يُنسَب إلى هاتين المرحلتين من صورية رياضية منطقية ومنهجية تجريبية لا يمثل أمراً متناقضاً، بل هو ظاهرة واحدة نحاول في هذا الفصل إبراز أسسها ومنطق كونها ما كانت، علماً أن الاشكال هو في «مَعِيَّة» هذين الأمرين وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل هو «لِمّيّة» تلازم الأمرين وليس «إنيّة» وجودهما[28]. ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علّته الظن أنهما أمران منفصلان، في حين أنهما وجهان متلازمان للظاهرة نفسها هي التي حددناها عندما ميّزنا بين الرياضي والمنطقي وموضوعاتهما الأولى في شكلهما البدائي، أعني عندما ميّزنا بين الرياضي والمنطقي الخالصين، والرياضي والمنطقي المطبقين، تمييزاً أفضى إلى أن الرياضيات والمنطق الأولين كانا، في الحقيقة، رياضيات ومنطقاً مطبَّقين وليسا خالصين، الأمر الذي منع كل إمكانية لاكتشاف المنهج التجريبي أو الرياضيات المطبقة الحقيقية، في غياب المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة الحقيقية. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التجريبي، أو الرياضيات التطبيقية، هو اكتشاف المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة. وهذا يقتضي، سلباً، تجاوز الشكلَين الأولين من الرياضيات المظنونة خالصة والرياضيات المظنونة تطبيقية. وذلك ما نزعم حصوله في المرحلة العربية[29]، ونحاول بيانه في هذا الفصل والفصل الأول من القسم

événements dans les temps modernes, texte revu et présenté par F. Mentré, bibliothèque = de philosophie (Paris: Boivin et Cie, 1934), I, p. 47.

حيث يبين أن العلوم العربية هي بالأساس علوم تجريبية، وهو ما يفسر، بحسب رأيه، أنها لم تستطع الدخول إلى الفكر الغربي إلاّ بما هي مخلوطة بالممارسات السيميائية والسحرية والعلوم الغيبية.

(٢٨) فأول كتب الرياضيات العربية بما هو إغراق في الصورية بالمقارنة مع الرياضيات اليونانية، أعني كتاب **الجبر** للخوارزمي، هو في الوقت نفسه إغراق في الانطباقية، اذ هو مطبق مباشرة على مجالات ثلاثة هي: الوصايا والفرائض (مجال فقهي) والتجارة (مجال اقتصادي) والمسح (مجال تقني). وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، فقال: «ثم قد ذكروا حساب المجهولات الملقب بحساب الجبر والمقابلة وهو علم قديم. لكن إدخاله في الوصايا والدور ونحو ذلك أول من عرف أنه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي». ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٥٦. وهو يثبت في هذا النص قدم العلم نافياً نسبته إلى الخوارزمي. ولم يسلم له الاّ بإدخاله في التطبيقات التي أشرنا إليها. انظر أيضاً: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤). وفيه توكيد على الدور التجريبي حصراً، ظناً منه أن العلم العربي خبروي. وقد حاول رشدي راشد، جدّياً، معالجة هذين الوجهين للعلم العربي فلم يقبل لهما تفسيراً، راجع كتابه المشار اليه سابقاً وخاصة المناقشة بينه وبين جمع من العلماء حول هذه المسألة: **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، ص ٧٠ - ٧٣.

(٢٩) ولنا ثلاث تجارب معلومة حدثت فيها نقلة العلوم من حضارة إلى أخرى بواسطة حركة ترجمة واتصال مباشر بين الحضارتين، وكانت فيها الحضارة الآخذة في علاقتها بالحضارة المصدر شبه وعي متجاوز إياها. فاليونان في أخذهم عن الشرق، ببعديه المصري والبابلي، جعلوا من علمه مادة لفكرهم، فأصبح فكرهم كالمابعد النظري بالاضافة إلى العلم الشرقي كالعلم الموضوع. وقد أدى ذلك إلى ظاهرة عجيبة جعلت ما كان =

الثالث، معتبرين ذلك مضمون الاسمية النظرية التي تحققت شروطها ممارسة في العلم العربي، وتنظيراً في عمل ابن تيمية. فيكون ابن تيمية أكثر إدراكاً لطبيعة العلم من كل الفلاسفة رغم دعواهم أن الفلسفة حكرٌ عمّن يلقّب بهذا الاسم.

فاسم المنهج التجريبي يطلَق عادةً على العملية المعرفية ذات الوجهين المُتَمْذِجَين التاليين: النمذجة الرمزية المنشِئة للظاهرة التي نجربها لمعرفة خصائصها إنشاءً تصورياً في بنية رمزية؛ والنمذجة التقنية المنشئة لها إنشاءً مادياً في بنية آلية. الأولى تحوّل الظاهرة الطبيعية تصوّرياً إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة رياضية. والثانية تحولها تقنياً إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة تقنية. والعبارة الرياضية تكون إمّا مستمَدة من ذخيرة العبارات الرياضية التي وضعها علم الممكن العقلي الذي تمّ من ثمّ إبداعُه، أو مخترَعةً خصّيصاً لهذه الحالة، في علم الممكن العقلي المطبق، أو الرياضيات التطبيقية، أو المنهج التجريبي (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي رمزي - بمجرد كونه ممكناً عقلياً، أعني غير متناقض المكونات كونها مشتركة الإمكان (compossibles) - قابل لأن يصبح ممكناً عقلياً تقنياً، مع بقاء الفارق - الذي لا يقبل الاستنفاد - بين الممكنَين، مهما دَقّت التقنية(٣٠).

وبيِّن أننا، في **الحالة الأولى**، نقتصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن العقلي الرمزي لصياغة الممكن العقلي التقني، فلا نضيف، في علمنا التجريبي، شيئاً يُذكر للذخيرة الأولى، بل نكتفي بتطبيقها. فيكون العلم التجريبي شبيهاً بالممارسة التقنية غير الرياضية التي تستعير لغة رياضية متقدمة الوجود عليها. أمّا في **الحالة الثانية**، فإننا، في غياب ما يلائمنا من عبارات تمدُّنا بها الذخيرةُ الحاصلةُ، نضطر إلى وضع عبارات جديدة، أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة والقريبة مما يلائم موضوعنا، بحيث نعدِّل الرصيد الرياضي أو نُثريه

= يُعَد عند الشرقيين مجرد ذرائع نظرية يتحول إلى طبائع وجودية، تولدت منها عقائد فلسفية أدت، رغم خطأها حول طبيعة الرياضي، إلى تأسيس ضرب من الوجود المثالي للأفكار الرياضية المؤسسة للتنظير الخالص ووضع اللمسات الأولى للأكسمة، وإن بلغة طبيعية. والعرب في أخذهم عن اليونان جعلوا من علمهم مادةً لفكرهم بالاضافة نفسها: فكانت رياضيات العرب مابعداً رياضياً للرياضي اليوناني. ومن ثم فهي أكثر تجريداً. الأمر نفسه كان مع اللاتين في علاقتهم بالعرب: أي إن اللاحق بما هو مابعد نظري لنظر السابق، يكون أكثر منه تجريداً ومن ثم يقفز بالعلم إلى العلى.

(٣٠) وذلك لأن الممكن التقني - أو ما هو تقنياً ممكن - اذا لم ينجز يظل ممكناً رمزياً (أعني في الرسوم والخطط الأولى لما يراد اختراعه)؛ وبمجرد إنجازه يفقد إطلاق الدقة الرمزية، ليخضع لنسبية الدقة التقنية. لذلك تكون كل الآلات المنجزة دائماً دون فعالياتها الرمزية المتوقعة، اذ يمكن مثلاً أن نتصور، نظرياً، ساعةً تقيس الزمان إلى حدود الواحد من المليار من الثانية. ثم نحاول، في الانجاز التقني، أن نقترب من هذه الساعة التصورية، مع العلم سلفاً أن ذلك يكاد يكون ممتنعاً تقنياً، رغم كونه ممكناً تصورياً. لكن المنهج التجريبي لا يمكن أن يوجد من دون هذين الشرطين، وخصوصاً من دون شرط تسامي الإنجاز التقني سعياً إلى اللحاق بالممكن التقني الذي هو بدوره يجعل من الممكن العقلي الرمزي غايته المطلقة.

بالجديد ليستجيب لحاجات التجربة. وعندئذ ندرك أن الحالة الثانية هي الأصل، وخاصة في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانية إلاّ بعد توفيرها لهذا الرصيد، خلال تجاربها السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات عدم إدراك ذلك، والظنُّ أن التجارب الأولى التي مدّتنا بالرصيد الرياضي الأول هي الرياضي الخالص، فأصبحت الخصائص الرياضية لبعض الموضوعات الخاصة (العدد الطبيعي والهندسة الاقليدية) الرياضي بإطلاق، وأصبح ما لا يُرَدّ إليها غير رياضي. ثم، بالتدريج، وبحكم كون الرياضي هو العلمي(٣١)، أصبح غيرَ قابلٍ للعلم ـ وبحكم التوحيد بين العلم والوجود ـ أصبح غير موجود(٣٢). وبذلك تتضح مراحل تجميد العلم. فبعد حصر الرياضي في ما رُيِّض أولاً من الطبيعي، وحصر الوجودي في الرياضي للتطابق بين العلم والوجود، صار ما لم يُرَيَّض بعدُ من الوجود عدماً. فتوقف نشاط الترييض؛ وصار ما حصل من العلم معياراً للعلم وللوجود؛ وتجمَّد العلمُ الصوري والعلمُ التجريبي معاً لصيرورة ما حصل من الأول معياراً مضمونياً لما يجبُ أن يحصل من الثاني، ولنفي كلٍّ ما عداه، بوصفه غير قابل للعلم بالطبع.

وقد تمكَّنت تجربتا تنقيل العلوم العقلية ومابعدها التأسيسي وتعقيل العلوم النقلية ومابعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوُسْطَيَين بين واقعية «الرياضي ـ المنطقي» وانفعال العقل به وإنشائيته وفعل العقل له، من تحقيق إمكانات المرحلة الواقعية رمزياً وتقنياً، بإنجاز ما بقي كامناً فيها، وتصوُّر إمكانات المرحلة الإنشائية، والشروع في تحقيق بعضها رمزياً وتقنياً، وذلك في الرياضيات خاصة. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوسطيين، قبل تحليل ما تمَّ إنجازه وتصوره من المرحلتين الحدَّين، على النحو التالي: فقد رأينا أن علّة الموقف الواقعي في النظر هي الربط بين الطبيعي، بما هو واقعي، والرياضي، سواء اعتُبر بنية لصورته، أو بنية لمادته. وسنرى الآن كيف أن علة الموقف الانشائي هي الربط بين الرياضي والوضعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الطبيعي نفسه صار وضعياً لاطبعياً من المنظار الديني (رغم تردد بعض المدارس الكلامية أحياناً والميل إلى القول بالطبائع)(٣٣).

---

(٣١) فكلمتا «ماتيما» و«ماتماتيكوس» اليونانيتان تعنيان علم وعلمي، ومنها في العربية تعاليم، وتعني ما هو بالذات قابل للعلم وللتعليم وللتعلم، كما هو في أصل الكلمة اليونانية. ولعل نفي، الوجود عن الصائر بل والمقابلة بينهما حيث تعني كلمة وجود ما ليس بصائر بل الثابت، علته عدم قابلية الصيرورة والحركة (في الرياضيات اليونانية) لكل صياغة رياضية، لتأخر أدوات الصياغة الرياضية، كما يتبين ذلك من **مفارقات زينون**.

(٣٢) وهذه هي المعادلات المؤدية إلى هذا الحكم: العقل = الوجود؛ العقل = العلم؛ العلم = الرياضيات. ما لا يقبل الصياغة الرياضية = ليس علمياً. وما ليس علمياً = ليس عقلياً. وما ليس عقلياً = ليس موجوداً.

(٣٣) وبيِّن أن التجربة تغذي علم الممكن العقلي بما توحي له به من تعقيدات قد لا يكون رصيده الرمزي السابق كفيلاً بها. ولكن التجربة قد تجمِّد الممكن العقلي، اذا حصرناه في خدمتها فحسب، اذ يصبح عندئذ =

وفعلاً فإن الرياضي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الطبيعي والتاريخي، أَحْكَامُ فعلِ الخلق والأمر وإِحْكَامُه، بما هما تقديرٌ وحُسْبَانٌ، وليس أمراً موجوداً قبل فعل الخلق وأَحْكَامه وإِحْكَامه قبليةً فاعلةً في الإرادة أو القدرة الخالقة والآمرة: وإذاً فالرياضي من الطبيعي والشريعي، بما هما حصيلة التقدير، إدراكٌ فاعل لا يتقدم عليه مدرَكُه لينفعل به، بل هو الفعلُ التقديري الموجِد(٣٤). والعقل الإنساني يكون واقعيَّ النزعة إذا نظر إلى المقدَّرات واعتبرها طبائع، ويكون إنشائيَّ النزعة إذا نظر إلى التقدير واعتبره متقدِّماً على المقدَّرات. وهو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلاَّ نسبيَّ الواقعية، لأن المقدَّرات ليست طبائع بمعنى كونها ما كان يجب على المقدِّر أن يوجِده محاكاةً لمُثُلٍ متقدمةٍ على الفعل الإيجادي، بل هي بمعنى حصائل فعل التقدير المتقدِّم عليها. إنها إذاً واقعية نسبية، وذلك بمعنَيَين:

١ ـ فهي ليست مطلقة، بل إضافية إلى العلم الإنساني؛ والعلم الإلهي في حلٍّ منها.

٢ ـ وهي ليست مطلقة، لأنها إضافية إلى بنية وضعية لاطبيعية، أعني أن هذه البنية قابلة لأن يكون غيرها بديلاً منها، وليس لها من ذاتها ضرورةُ كونِها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الإحكام التقديري الخالق الذي يجعل كلَّ الموجودات ذات بُنىً رياضية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقل بحكم كونها ليست ضرورية(٣٥).

=الإبداع الحر للنماذج مقصوراً على الإبداع المقيَّد، ويتحول الاختراع العقلي إلى مجرد وسيلة ذريعية، بالمعنى المنحط للكلمة؛ بل لعله يتحول إلى مجرد بحث تكنولوجي، في خدمة التجار وأصحاب الصناعة. وبذلك يزول التَّخاصُب بين علم الممكن العقلي الخالص (الرياضيات الخالصة) والممكن العقلي المقيَّد بموضوع محدد (الرياضيات التطبيقية)؛ بل إن علم الممكن العقلي نفسه يجب ألا يتقيّد بموضوع مخصوص، حتى يبقى علمَ البنى الرمزية للنماذج عامةً وليس فقط للنماذج الرمزية، أعني أنه يمكن أن يُعَدَّ في الوقت نفسه ذخيرة جميع العلوم (يمدّها بالعبارات الحاصلة بعد) ومصَبَّها جميعاً كذلك (تمده بما تحصل عليه من عبارات قابلة للتعميم، ليست بعد موجودة فيه)، وبذلك يحصل التخاصب الذي أشرنا اليه والذي هو حركية العلوم وسر وحدتها وحياتها.

(٣٤) انظر: **القرآن الكريم**: «سورة الانعام،» الآية ٩١؛ «سورة يس،» الآية ٣٩؛ «سورة فصلت،» الآية ١٠؛ «سورة الفرقان،» الآية ٢، و«سورة الرعد،» الآية ٨. والآيات المتعلقة بالقدر والتقدير والقدرة تكاد لا تُحصى. وجميعها يتضمن مفهوم التحديد الرياضي بالإضافة إلى القدرة الموجِدة، بل والمبدعة من عدم.

(٣٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت الفلاسفة**، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١: قلت: «أما اذا سلّم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء، وأنها كذلك عند الفاعل، وانما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه لا دائماً ولا في الأكثر، فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم. وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه. فإذا لم يكن في الوجود الاّ إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل، فليس ها هنا علم ثابت بشيء أصلاً ولا طرفة عين، اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، واذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع» (ص ٥٣٠ ـ ٥٣١). وطبعاً، فهذا التعريض بالمتكلمين شبيه بكل التأويلات الجاهلة من تصور الإله بهذه الصورة مصدراً لتأسيس الحكم الطغياني. لكن ذلك يدل على عدم فهم لمدلول هذا التصور =

الهندسي وحساب النسب، والرياضيات المستندة إلى الهندسة الجبرية أو التحليلية والنسب الحسابية أو التحليل الرياضي بصورة عامة. ويمكن أن ندرك طبيعة هاتين المرحلتين الوُسطيَيْن، إذا أدركنا طبيعة حدَّيهما. ففي **الأولى** يكون اللفظ الثاني من الاسمين الأولين مفيداً الأداة، والأول مفيداً العملية التي حُصرت في الأداة ففقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانات الأداة العملياتية. فالجبر حُصر في ما يقبل منه المعالجة الهندسية(٣٧)، والحساب في ما يقبل منه المعالجة النسبية(٣٨). وفي **الثانية** يكون اللفظ الثاني من الاسمين الثانيين دالاً على العملية، والأول دالاً على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية. فيتضح عندئذ ما يجب توفيره لهذه النقلة: كيف نخلّص العملية من الأداة، أي الجبر من الهندسة التي تصبح أحد موضوعاته وليس الموضوع الوحيد؟ وكيف نخلّص الحساب من النسب التي تصبح أحد موضوعاته لا موضوعه الوحيد؟ وقد أطلق رشدي راشد على العملية الأولى اسم حسبنة الجبر (وهو ما خلّصه من انفراد الهندسة به كأداة معالجة). ونستطيع أن نطلق على الثانية اسم جبرنة الحساب (وهو ما خلَّصه من انفراد النسبة به كأداة معالجة)(٣٩). وقد تزامنت العمليتان، مع

(٣٧) المحصورة في الأشكال الأربعة عشر الواردة في المقالة الثانية من **الأصول**؛ وهي أشكال لم يكن بالوسع تجاوزها الاّ بالاعتماد على حساب النسب الذي تتضمنه المقالة الخامسة من **الأصول** للتمكن من الجمع بين معالجة المسائل العددية والمسائل الهندسية. ورغم ذلك، ظلّ المتصل متصلاً لا يقبل الصياغة العددية والمنفصل منفصلاً لا يقبل الصياغة الهندسية، وذلك لعدم حل مسألة الكميات الصماء، رغم تعميم أدقسس لنظرية النسب (الباب ٥، الفصل ٥) لتقبل التطبيق على ما ليس مُنْطِقاً.

(٣٨) حساب النسب هو أيضاً حساب للمجهولات، إذ هو يمكّن من اكتشاف الرابع المتناسب مثلاً، لكنه لم يتحول إلى حساب مجهولات من حجم الجبر وخاصة بعد حسبنته وتعميمه على الكميات الصماء: اذ بفضل تعميم حساب النسب، بعد حسبنة الجبر، أصبح بإمكان الكرجي والسموأل معالجة القوى ومقلوباتها بالجبر المحسبَن؛ وهو ما مكّن من تعميم حساب الجبر على ضرب جديد من الأعداد، لم يكن معلوماً من قبل عند اليونان، أعني الأعداد الحقيقية (عدا بعضها الذي كان يُعتبر هندسياً في المقالة العاشرة من **الأصول**).

(٣٩) وحتى لا يُظن كذلك أن هذه الأسماء تلاعبٌ بالألفاظ، نورد شهادتين ثم نشرح المقصود بهذين المصطلحين (بالإضافة إلى شهادة رشدي راشد).

ـ الشهادة الأولى لابن تيمية: فهو يطلق على الجبر اسم حساب الجبر: «وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً» (ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٥٧).

ـ الشهادة الثانية للفارابي: فهو يعتبره من الحيل العددية: «فمنها الحيل العددية وهي على وجوه كثيرة: فمنها العلم المعروف عند أهل زماننا بالجبر والمقابلة وما شاكل ذلك. على أن هذا العلم (الجبر والمقابلة) مشترك للعدد والهندسة وهو يشتمل على وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تستعمل فيما أعطى اقليدس أصولها من المنطقة والصم في المقالة العاشرة من الاستقصات (كتاب **الأصول**) وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة» (ابو نصر محمد بن محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان محمد أمين، ط ٢ (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٨١).

وكلتا الشهادتين من الفلاسفة العرب القدامى تبين أن الجبر حساب أو حيل عددية، وتبيِّن هو حساب

شيء من التفاضل، كما زامنتا البلوغ بالجبر الهندسي وبحساب النسب إلى أقصى ما كان ممكناً في معالجة المسائل الرياضية(٤٠).

= ماذا: فعند الأول هو حساب المجهولات «ثم قد ذكروا حساب المجهولات» (المصدر نفسه والصفحة نفسها)، والثاني يعتبره كذلك حساباً أو حيلاً لاكتشاف المجهولات، ثم يضيف معلومة مدهشة: اذ إن كل ما ينسبه رشدي راشد إلى حركة حسبنة الجبر قد ذكره الفارابي مما يجعله قد تمّ قبل منتصف القرن العاشر، ولم ينتظر القرن الثاني عشر (السموأل) ليحصل: اذ إن مضمون المقالة العاشرة وأكثر منه (أعني كل ما يوصل إلى العدد الحقيقي) ذكره الفارابي هنا (الجملة الأخيرة من نص الفارابي السالف الذكر).

أما ما نعنيه بالمصطلح الأول فهو ما قصده فيلسوفانا، مع إضافة التوضيح التالي: فالحسبنة تعني تخليص حساب المجهولات من نقائص البناء الهندسي لحل المعادلات التي لا تتجاوز في **أصول** اقليدس الدرجة الثانية (لاستعمال المسطرة والبركار فقط). وأقصى ما يمكن للجبر الهندسي الاقليدي أن يبلغه انتهى اليه الماهاني والخيام في استعمال القطوع المخروطية لبناء حلول المعادلة ذات الدرجة الثالثة (انظر: عمر الخيام، **رسائل الخيام الجبرية**، حققها وترجمها وقدّم لها رشدي راشد وأحمد جبّار، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣ (حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١)، ص ١ ومابعدها، حيث يشير إلى الماهاني وإلى طبيعة الجبر وبداية من ص ٢٤ إلى نهاية المقالة، حيث يعالج المعادلات من الدرجة الثالثة). لكن هذه الحسبنة لم تخلّص الجبر تمام الخلاص في الرياضيات العربية عند الجميع اذ إن بعضهم واصل الجمع بين الأداة الحسابية والأداة الهندسية على الأقل في البرهان على الحلول إن لم يكن في اكتشافها، بدءاً بالخوارزمي وختماً بالخيام. كما ان الحسبنة ليست أمراً قاطعاً مع تاريخ الرياضيات اليونانية: فالأداة الأساسية البديل من البناء الهندسي ظلت عند الرياضيين العرب كذلك أداة حساب النسب وهو أيضاً من الحيل العددية أو من حساب المجهولات... انظر: عمر الخيام، **رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس**، تحقيق عبد الحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١)، المقالة الثانية بعنوان «في ذكر النسبة ومعنى التناسب وحقيقتهما» ص ٤١ وما بعدها.

لذلك اعتبرنا أن الوساطة العربية مرت بمرحلتين، تلك السابقة، والثانية هي التي أطلقنا عليها اسم **جبرنة الحساب** قاصدين بذلك العودة على المرحلة الأولى بعكسها. فبعدما خلص الجبر (حساب المجهولات) من الهندسة كأداة وحيدة، أصبح أداة عامة متخلصة كذلك من حساب النسب وقادرة على استعمال ألغوريتمات جديدة متكيفة مع موضوعاتها غير المحصورة في الهندسة والعدد، بل جميع العلاقات الكمية المتغيرة والتعامل معها بحساب المجهولات العام أو التحليل الرياضي بعد اكتشاف بناها: مثل اكتشاف مجموعة الأعداد العشرية، ومجموعة الأعداد الحقيقية، ومفهوم الدالة والمتواليات وحدودها، وحساب التوافيق. وقد وضع رشدي راشد ذلك كله في حركة حسبنة الجبر جامعاً بين مفهومين للحسبنة: عمليات الحساب ومجال العدد. لكن التحليل العددي الذي يقتضي تجاوز مفهوم العدد اليوناني يجمع الأمرين: جبرنة عمليات الحساب بتحويلها إلى ألغوريتم حساب للمجهولات، وتوسيع مفهوم العدد بتجاوز العدد الطبيعي والكسري إلى العدد العشري والحقيقي مثلاً، وهما مرحلتان مختلفتان رغم ترابطهما، لأن الأولى شكلية، والثانية مضمونية (الجبرنة شكلية والحسبنة مضمونية).

(٤٠) أشرنا إلى أن الجبر الهندسي وحساب النسب اليونانيين لم يتوقفا بل استفادا من الجبر بمعناه الجديد وواصلا طريقهما: وذلك هو التيار الثاني الذي يشير اليه رشدي راشد في: **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، الفصل ٣، ص ١٣٤: «أما التيار الثاني فيرتبط بالجهود من أجل التقدم بالجبر بواسطة الهندسة. وقد قاد الدراسة الجبرية بشكل طبيعي الى المنحنيات، الأمر الذي سمح بوضع أسس الهندسة الجبرية. وقد تميز هذا التيار باسمي الخيام وشرف الدين الطوسي، وشكل المجموعة الثانية من الوسائل المطلوبة، وبفضل هؤلاء الرياضيين سيكون بالإمكان طرح مسألة المعادلات العددية كما سنرى».

وبيّن أن حشبَنة الجبر وجبْرَنة الحساب تنتهيان، في الغاية، إلى شيء واحد شكلاً، وإن اختلفتا عند الإضافة إلى مجال معين، أعني التحليل عامة والحساب كما وصفنا سابقاً(٤١).

وإذاً فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ العلم قلب أوّلهما العلاقةَ بين الجبري والهندسي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار أحدَ أدواته لا كلَّها، جاعلاً من الحساب أداته المفضلة. وقلب الثاني العلاقة بين الحسابي والنسبي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلّها، جاعلاً من الجبر أداته المفضلة: وهما شيء واحد شكلاً، إذ هما صارا بالأساس ألغوريتم أو مَنْطقَ عمليات زال ما كان يفصلهما، أعني انحصار الأول في الهندسي أساساً، والثاني في النسب أساساً. ويمكن أن نفسّر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقاً بما كان يستند إليه، أعني بالفصل الكيفي الجوهري بين المتصل والمنفصل؛ وهو فصل علَّتُه ما كانت عليه نظرية العدد من تأخر: فاليونان كانوا يعلمون أن العدد أكثر من الهندسة بساطةً (خاصية أنطولوجية: طبيعة العدد) ودقةً (خاصية إبستمولوجية: علم العدد). ولكنهم، مع ذلك، يقدِّمون عليه الهندسة من حيث فنيّات العلاج الرياضي، إذ أصبح الجبر الهندسي (المقالة الثانية من **أصول** اقليدس) أساس العمليات الألغوريتمية، بفضل الاستدلال الهندسي المُوصِل إلى تحديد المجهولات(٤٢)؛ كما يقدِّمون النسبة على الحساب - الذي يعتبرونه عامِيّاً - من الحيثية نفسها. فصار حساب النسب (المقالة الخامسة من المصدر نفسه) أساسَ العمليات الألغوريتمية بفضل الاستدلال النسبي المُوصل إلى تحديد المجهولات(٤٣). وفعلاً، فالعددي كان أبسط من الهندسي، كون مجاله كان أضيق، إذ كان

---

(٤١) وذلك بحسب أوغست كونت لمفهوم الرياضيات المجردة بوصفها هي هذا الذي نعنيه بالرياضيات كحساب أو تحليل عام: المصدر نفسه، المحاضرة الثالثة، ص ١١٨:

«La mathématique abstraite se compose de ce qu'on appelle le calcul, en prenant ce mot dans sa plus grande extension qui embrasse depuis les opérations numériques les plus simples jusqu'aux plus sublimes combinaisons de l'analyse transcendante. Le Calcul a pour objet propre de résoudre toutes les questions de nombres. Son point de départ est, constamment et nécessairement, la connaissance de relations précises c'est-à-dire d'équations, entre les diverses grandeurs que l'on considère simultanément (...)».

(٤٢) وقد عاب الخيام على أقليدس هذا التقديم واعتذر له بالحاجة التعليمية: الخيام، **رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس**، ص ٧٥: «(...) إلاّ أنه كان من الواجب أن يقدم العدديات على الهندسيات كما هما عند الوجود والعقل. ولكن البراهين العددية أصعب إدراكاً [وليس في ذاتها] من البراهين الهندسية. فقدم عدة براهين هندسية ليرتاض نفس المتعلم أولاً ثم يشتغل بالبراهين العددية حتى يكون أسهل على المتعلم».

(٤٣) لهذه العلة تقدمت مقالتا النسبة (الخامسة والسادسة من **الأصول**) مقالات العدد (السابعة والثامنة والتاسعة منه). ولما كانت النسبة تعمل برموز هندسية هي الخطوط والتناسب بينها، فإنها كانت الواسطة بين الجبر الهندسي في المقالة الثانية والمقالات العددية، مثلما ستكون المقالات العددية وأداة النسبة الوسيط بين العدد =

محصوراً في العدد الطبيعي والكسري، مما جعل العمليات بحاجة، حتى لا تكون مقصورة عليه، إلى نظرية النسب المستندة إلى الجبر الهندسي، لكي تمكّن، في غياب أصناف الأعداد الأخرى، كالعشري والطبيعي مثلاً، من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (اللاّمُنْطِق)[٤٤]. لكن الأداة الهندسية التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائياً وتؤسّس الأداة النسبية عملياتياً، أصبحت عائقاً يمنع من توسيع نظرية العدد، واكتشاف التحليل الذي يمكّن من معالجة مفهومات رياضية، تخوّل تحقيق التوازي بين التعبير المنفصل عن المتصل، والتعبير المتّصل عن المنفصل، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بين نوعي الكم. قصور الجبر الهندسي وحساب النسب هو إذاً العائق المعرفي المرتكز على عائق وجودي أعمق منه، هو هذه القطيعة المقابلة بين فنّيات معالجة المتصل، وفنيات معالجة المنفصل. فأصبح الرياضي عديم الوحدة، إذ هو إمّا هندسة موضوعُها المتصل، أو عدد موضوعُه المنفصل، وبينهما جِسْرَان: من الأولى إلى الثاني (الجبر الهندسي)، ومن الثاني إلى الأولى (حساب النسب). فإذا أزحنا الهندسةَ والنسبَ بقيَ الحسابُ والجبرُ، ويمكن لأيٍّ منهما أن يكون مضموناً للآخر، فيكون الآخرُ له شكلاً. وهو ما حصل في الرياضيات العربية حصولاً أعدَّ النقلة إلى الهندسة الجبرية أو التحليل الهندسي، وإلى النسب الحسابية أو التحليل الرياضي العام في الرياضيات الحديثة، منذ القرن السابع عشر (أو على الأقل أعدَّ شروط تحقيقها من دون إنجازها فعلياً)[٤٥].

وبيّن أن إزاحة مجالّي تطبيق التحليل المعيّنين يُمَثّل إغراقاً في الصورية، لكنه ليس إغراقاً

=والهندسة في المقالة العاشرة: واذاً فالجمع بين الجبر الهندسي وحساب النسب وتحرير كل منهما من تاليه كان أمراً قابلاً للوقوع منذ أصول أقليدس؛ ولعل تأخر الترميز الرياضي من الأسباب الرئيسية بالاضافة إلى عائق المقابلة الكيفية المطلقة بين المتصل والمنفصل (عدم وجود الأرقام، عدم وجود رموز العمليات، عدم وجود رمز المجهول... الخ).

(٤٤) وقد أشرنا منذ الجملة الأولى لمقدمة هذه الرسالة إلى هذا العائق ذي الوجهين:

ـ الرياضي: وهو تعذر النقلة من المتصل إلى المنفصل في حالات عدم التقايس، وهو ما طرح مسألة الكميات الصماء أي التي لا تُقال بالعدد، وقد تعرّض أفلاطون لها عديد المرات، وعالج مسألة تصنيفها في محاورة التيتاتوس، ولعل ذلك مما أوحى بضرورة اللجوء إلى التصنيف في غياب الحل الرياضي المرضي في المقالة العاشرة من **الأصول**.

ـ الميتافيزيقي أو الفلسفي: وهو تعذر استنفاذ المحسوس بالمعقول وبقاء فضالةٍ اعتُبرت خارجة عن الوجود هي العرضي أو اللامتناهي واللامحدود... الخ.

ومثلما فشل العدد رياضياً فشل التواطؤ فلسفياً، ومثلما لجأ الرياضيون إلى حساب النسب لتجاوز الهوة بين المتصل والمنفصل (المقالة الخامسة وخاصة الحد، 5 .V) لجأ أرسطو إلى حساب النسب والتناسب خاصة، لحل مسألة التعدد للوصل بين المعقول والمحسوس. واليه تعود جميع محاولاته لتجاوز الفلسفة الافلاطونية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة.

(٤٥) راشد، **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، الفصل ٣، «المعادلات العددية،» ص ١٧٣ وما بعدها. والفصل ٤، «نظرية الأعداد والتحليل التوافيقي،» ص ٢٣٥ وما بعدها.

يُدْبِر عن المضمون الرياضي؛ بل صار مضمونه نفسه صورياً. ذلك أن فنيات التقريب الرياضي الخالصة[٤٦] وفنيات التقريب الرياضي المطبّق[٤٧] قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية، بعد تحرُّر الجبر من أداته الهندسية المنفردة به، وتحرر الحساب من أداته النسبية المنفردة به. وكلما ازداد الوجهُ الصوري من الرياضيات الخالصة نقاوةً ناسبة، في المقابل، الوجهُ التطبيقي اقتراباً من التجريبي الذي كان يُعَدُّ مِمَّا ليس بالمعلوم طبعاً. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المُعطى العَيْني إلى ما حصل من تقدُّم في فنيات التقريب الرياضي الخالص التي يحتاج إليها العلم في أداته الإدراكية الحسية (أدوات التجهيز العلمي): وهي تتجمع في فنٍّ يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي، خلال صياغته الرياضية للمعطى التجريبي، فتكون في الوقت نفسه بناءً لمنطق الممكن العقلي الرمزي، ولمنطق الممكن العقلي الآلي.

ونحن ـ وإن كنا نميّز بين فنّيات التقريب الرياضي الخالص وفنّيات التقريب الرياضي المطبّق خلال صياغة القوانين الطبيعية، كون الأول يندرج ضمن الذخيرة الرياضية، والثاني ضمن ما يَجِدُّ خارجها وقد يُثريها أو يُغيِّرها ـ سنهتم خصوصاً بهذا الصنف الجديد من الأرغانون الذي يجمع بين الأمرين في تحديد الشروط الرياضية للإدراك الحسي، مثل الأرغانون القديم الذي سعى إلى الجمع بين الشروط الرياضية للإدراك العقلي بالاستناد إلى تعاضد التقريبيين، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي الرمزي (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة الجذوع)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي التقني (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة قيس معيّن لمقدار ما بوحدة قيسٍ ما).

---

(٤٦) فنيات التقريب الرياضي الخالصة هي التي أدت الى اكتشاف العدد الحقيقي، بما أنها بينت أن هذا التقريب يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية بالنسبة إلى الأعداد اللامنحذرة. ولما كان التقريب في الكميات الصماء قد أبرز ضرباً من اللاتناهي يشبه الاتصال في العدد، فإن إدراك ذلك قد أوصل إلى نظرية تشمل القوى ومقلوباتها، وتمكن من أهم الخطوات الناقلة من الجبر الهندسي إلى الجبر الخالص. وقد اضطر راشد في تاريخه إلى الاعتماد على ما أورده السموأل في كتابه انظر: السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، **الباهر في الجبر**، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، كون كتاب **الفخري** للكرجي، بما هو محاولة أولى في هذا الاتجاه المستفيد من حسبنة الجبر (الهندسي) وجبرنة الحساب (النسبي) (وهو معنى الصياغة الجبرية لتحليل ديوفانطس العددي). انظر: Diophante, *Les Arithmétiques*, (Paris: Les Belles lettres, 1984), livre 4.
رشدي راشد كان ما يزال دون النسقية والاستدلالية التي صار عليها في **الباهر في الجبر** الذي يواصله بشهادة صاحبه، وخصوصاً في هذه المسألة. انظر: السموأل، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٤٧) التقريب المطبق هو، في الحقيقة، مصدر التحليل الرياضي بإطلاق، كونه يتعلق بتحليل التفاضل والتكامل الذي هو الأداة الأساسية التي استندت اليها الفيزياء الحديثة منذ نيوتن: وهو مصدره بمعنى مناسبة اكتشافه وليس بمعنى انحصاره فيه.

ولكي نتمكن من فهم اتجاهَي الانقلاب اللذين يبدوان متقابلين تمام التقابل - الإيغال في الصورية، والإيغال في التجريبية؛ وكلتاهما رياضيتان - سنُحاول دراسة المميِّزات الأساسية للأرغانون الرياضي الصوري (وهو للإدراك العقلي خصوصاً) وللأرغانون الرياضي المادي (وهو للإدراك الحسي خصوصاً) فاصلِين بين مجالَيْهما، من دون نفي لوحدتهما الأرغانونية بما هما أداتا تحليل. **فالأول**، أعني الأرغانون الرياضي الصوري، يُمْكِنُ وصفُه بكونه أفقياً، لتعَلُّقِه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية. **والثاني**، أعني الأرغانون الرياضي المادي، يمكن وصفه بكونه عمودياً، لتعلقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية، وعناصر المنظومة التي تُعَدُّ مضموناً لها، وتُعَبِّر هي عنه تعبير الشكل عن المضمون، أي بالعمليات التقنية التي تجعل المضمون يُبرز قوانينه الرياضيةَ المخوِّلة صياغته بالمنظومة الرمزية وبالعمليات الرمزية التي تجعل الشكل يتطوع ليحصِّل ثراءَ المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنقل الوقائع المضمونية إلى الشكل الرياضي، وتقرِّب الشكلَ الرياضي من الوقائع المضمونية هي التي نُطلق عليها اسم المنهج التجريبي أو الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي. وقد شرع العلمُ العربي، في مرحلتي التوسط هاتين بين الواقعية المطلقة والوضعية المطلقة الرياضيتَين، شروعاً فعلياً غيرَ قابل للإنكار، في تحقيق الخطوات الأولى من هذا الأرغانون، بدءاً بعلم المناظر(٤٨)، وبمحاولات التنظير الدقيق للتجهيز العلمي(٤٩)، وختماً بالتنظير المنطقي

---

(٤٨) ولعل أهم المؤلفات العربية في هذا العلم هما كتابا ابن الهيثم وكمال الدين الفارسي: أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، **المناظر**، تحقيق عبد الحميد صبرة، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤ (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٢)، وكمال الدين ابو الحسن الفارسي، **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر**، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ).

ويُعد هذان الكتابان، في الوقت نفسه، علماً لنظرية الإبصار، وعلماً للأدوات العلمية الممكِّنة من دراسة الإبصار بحيث إن أداته هي عينُ موضوعه: اذ إن هدف النظرية هو معرفة قوانين الإبصار لإصلاح أخطائه، من خلال التمييز بين قوانين الضوء والمناظر الموضوعية، وقوانين الأخطاء الذاتية التي يمكن إصلاحها بالأولى.

(٤٩) ولعل أفضل مثالين نضربهما هما:

- محاولات حفيد بن قرة (ابراهيم بن سنان بن قرة) في كتاب **حركات الشمس**، والساعية إلى وضع الآلات العلمية التي تساعد على الرصد العلمي لحركات الشمس وضعاً نظرياً وصنعاً تقنياً. ابو اسحق ابراهيم بن سنان بن ثابت، **رسائل ابن سنان** (حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨)، «حركات الشمس،» ص ٦٣ وما بعدها. وهنا مضمون الرسائل الثلاث حول البركار التام التي نشرها ف. وبكة:

Franz Woepcke, *Trois traités arabes sur le compas parfait,* publiés et traduits par François Woepcke (Paris: Imprimerie nationale, 1874), pp. 1-177.

وغير هذه المحاولات يكاد لا يُحصى، وإنما اكتفينا هنا بالتمثيل لا غير. ونجد الكثير من الإشارات عند تانوري (مذكراته) للتجهيزات العلمية التي عرفها الغرب عن طريق العرب، مثلاً في الجزء الخامس:

Paul Tannery, *Sciences exactes au moyen âge,* mémoires scientifiques (Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1922).

للمنهجية التجريبية المستندة إلى الموقف الاسمي عند ابن تيمية(٥٠)، وهو موضوعنا الرئيسي، جزؤه الأول.

خامساً: العلاقة بين الصورية الرياضية والتجريبية النظرية

فكيف كان حصول هذا الإيغال في الصورية الرياضية والتجريبية الرياضية؟ ولِم يَعدّان الظاهرة العلمية نفسها التي ستؤدي بالضرورة إلى الاسمية، وإعادة تحديد منزلة المنطق، بوصفه علماً لهذين الوجهين من الفعالية النظرية؟ لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج الرياضيات التي تُعَدُّ خالصة عند اليونان، كما وصلت إلى العرب، هو المنهج الذي يمثِّل عندهم أرغانون الإدراك العقلي الرياضي الخالص، أعني المُغْنِي عن الإدراك الحسي المنفعل لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل، أي البناء الهندسي في الجبر الهندسي وفي حساب النسب. ولنتساءل عن منهج الرياضيات التطبيقية عندهم (الموسيقى والفلك)، سعياً إلى تحديد طبيعته. فالمفروض أن تكون هذه الرياضيات، من حيث تميزُّها من الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر، لا يكفي فيه البناء الهندسي المساعد للاستدلال كما هو الشأن في الرياضيات المعتبرة خالصة: إذ لا بد من عناصر مستمدة، بالقصد، من الملاحظة والتجربة، ولا تكفي فيه العلاقات والنسب المستمدة من الموضوعات الأولى للرياضيات المظنونة خالصة (العدد والهندسة) والتي كونها، في الحقيقة ليست خالصة، ستؤدي إلى حصر الرياضي في خصائصها، والإحجام عن إدراك الرياضي المغاير له والموجود في الموضوعات التطبيقية الجديدة(٥١).

ومعنى ذلك أن أشكال الفلك مَثَلاً ومجسماتِه ومداراتِه لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من الأشكال والمجسمات والمدارات المنتظمة، ولا يمكن الاّ يكون لتحديد هذه العناصر كيفاً وكمّاً دور في الصِّيَغ الرياضية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها أو لا

---

(٥٠) انظر: النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي،** البابين ٣ و٤، ص ١٧٩ - ٢٧٩، والربط مع الباب ٥ المتعلق بالمنهجية التجريبية عند العلماء، ص ٣٤٦ - ٣٤٧ (ابن الهيثم).

(٥١) ولهذه العلة أُهْمِل كلُّ ما ليس منتظماً في الطبيعة، بمعيار الانتظام المستمد من الرياضيات البسيطة التي لم تكتشف بَعْدُ أدوات تمكن من إدراك الانتظام المعقَّد في الظاهرات الطبيعية التي كانت تُعَدُّ غير قابلة للعلم، كونها من عالم الكون والفساد: فالدائرة والكرة وجميع الأشكال المنتظمة البسيطة (في غياب جبرنة الهندسة وقابلية المنحنيات المعقدة للعبارة الرياضية)، ظلت سبيلاً إلى صياغة رياضية زائفة، كونها تعتمد على الرد والإرجاع الغاصب للموضوعات الطبيعية، وغير الداعي إلى اكتشاف بناها الرياضية المعقدة التي لا تستطيع الرياضيات البسيطة التعبير عنها، مما يجعل السعي إلى التعبير عنها سعياً إلى إثراء الرياضيات ببنى مجرَّدة جديدة، لم يكن لها وجود.

يكفيها ما استمددناه من خصائص رياضية من الهندسة والعدد. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يتضح إلاّ بفضل بروز عدم الملاءمة، صارت القيم العينية المستمدَّة من الملاحظة منبهاً ضرورياً لكلا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة وعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الافتراض غير كاف، بل لا بد من الاعتماد على القيس الدقيق، بفضل الملاحظة المقدارية المتقبلة، وهي إذاً ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء الهندسي في الاستدلال الرياضي(٥٢). فهذه تبني ثم تلاحظ ما بنت لتستدل(٥٣)؛ وتلك تستدل لتلاحظ ما لم تبن، فتفعل في أدوات ملاحظتها حتى تكون منفعلةً ما أمكن ذلك، أعني حتى تمكِّن من إدراك ما تلاحظه كما فرضته في النظرية. إنها تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالقصد الأول، من خلال إزالة معناه الثاني بالقصد الأول كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج وعدم وضعها قبلياً، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبُّل ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الموضوع المدروس. ولما كانت هذه الموانع آتية من الحواس، أو من ظروف الإحساس، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالاً على ما ينتسب إلى الحواس وظروف الإحساس من حيلولة دون إدراك الأشياء إدراكاً يبرز خصائصها الرياضية. وعلم هذه الحيلولة رياضياً هو علم المناظر، إذ جلُّه يعود إلى أخطاء البصر(٥٤). وقياساً عليه، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بالحواس حاسةً حاسةً، فتكوِّن بمجموعها العلم الرياضي للأجهزة العلمية المقوِّمة للحواس، أو المزيلة موانع الإدراك الرياضي للأشياء. وذلك هو ما أطلقنا عليه اسم الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يُعتبر علم المناظر جزءه

(٥٢) والفرق بين الهندسة البنائية كأداة لا تهتم بالقَيس والقيم الحقيقية للمَقيسات، والهندسة التحليلية كأداة تهتم بالقيس والقيم الحقيقية هو الذي يفسِّر أن التطبيق يصبح مصدراً للصورية الرياضية الخالصة: فعندما تصبح الهندسة قياسيةً (أي مترية) خلافاً للهندسة اليونانية التي هي بنائية (غير مترية)، يصبح بالإمكان تطبيق ألغوريتم الحساب والجبر عليها، ومن هنا يبرز هذا الوجه المفارقي للعلم؛ كلما ازدادت الرياضيات قرباً من بنى الواقع الطبيعي ازدادت صورية وبعداً من البنى الرياضية البسيطة للخاصيات المكانية لهذا الواقع واقتراباً من البنى الآلية والحركية والقووية لهذا الواقع. فتصبح الظاهرات المتحركة في علاقات دالية (Fonctions)، قابلة لصياغة رياضية عالية.

(٥٣) البناء الهندسي يزيِّف ما يأخذه من ملاحظة المبني، لأن المبني لا يتضمن إلاّ ما وضعه فيه البناء، أعني ما لا يتجاوز ما هو بعد ذو صياغة رياضية، بحيث تصبح ملاحظة البناء في البرهان الهندسي مجرد مساعد للحدس وليس مصدراً لاكتشاف معطى جديد، بخلاف ملاحظة المعطى التجريبي: فإنها تؤدي ضرورة إلى إعادة النظر في النظرية لتلائم ما لا يوجد فيها مسبقاً، إذ لو كان كل ما في المعطى سابق الوجود في النظرية لاستغنى عن اللجوء اليه. وذلك هو الفرق بين البناء الهندسي في **أصول** أقليدس، وأية صياغة تجريبية لظاهرة طبيعية.

(٥٤) وذلك هو مضمون المقالة الثالثة: في أغلاط البصر في ما يدركه على استقامة وعللها. والسادسة: في أغلاط البصر في ما يدركه بالانعكاس وعللها (ابن الهيثم، **المناظر**)؛ وحتى المقالات الأخرى، وخصوصاً الخامسة (الخيالات)، والسابعة (الانعطاف)، فهي كذلك مقوِّمة للبصر، وحائلة دون الخلط بين الحقائق والخيالات.

الرئيسي، والذي لا تُعَدّ الأجهزة العلمية فيه أدواتٍ لأمر غيرها، بل هي الغايةُ من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرَّدَ أداة.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكِّر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يُظَنُّ رياضياً خالصاً طابقه المعياري، بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى الرياضية الملائمة له، أو لم نخترعها. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك الحسي الرياضي الذي يُمكِّن من تطبيق أرغانون الإدراك العقلي الرياضي على الوقائع الطبيعية، أو كيف نحدِّد قيم المعطيات الطبيعية تحديداً يجعلها قابلةً للمعالجة الرياضية بواسطة الأرغانون الرياضي الخالص، فتُصبح المعطياتُ المستمدة من الملاحظة قابلة للترجمة الرياضية أولاً، وللعلاج الرياضي ثانياً؟

ولكن، لو طرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتمَّ اكتشاف المنهج التجريبي، منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم الرياضي الذي كان، في البدء، عند أمم الشرق أرغانوناً نظرياً، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى طبائع واقعية، وليس مجرّد منظومة ذرائع كما هو الشأن عند المصريين والبابليين: أعني أرغانون الحساب الفلكي، والتجاري والإداري والفلاحي والجبائي في الدولتين المصرية والبابلية[٥٥]. والأمر الذي منع هذا الوضوح في طرح المشكل هو عينه الأمر الذي ساعد على نُقْلة اليونان من الذريعية الرياضية عند معلميهم إلى الواقعية الرياضية عند علمائهم وفلاسفتهم: إنه الأمر الذي يسَّر استعمال الرياضيات في الطبيعة، أعني الانتظام التقريبي للظاهرات الفلكية والدقة التقريبية لأدوات الملاحظة. فقد كان المعطى الفلكي وأداة ملاحظته مستعدَّين لتوليد الواقعية الرياضية،

(٥٥) René Taton, *Histoire générale des sciences,* 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1966)

الجزء الأول، الرياضيات المصرية والبابلية، الجزء الأول بعنوان **علوم الشرق القديمة**، حيث يتبين الطابع الذريعي الخالص للرياضيات وأهمية الجمع بين الصورية والتجريبية في الوقت نفسه، لانعدام الواقعية النافية عن الصوري صوْرِيّتَه وعن التجريبي عَيْنِيّته. وعادةً ما يُعرض ذلك بصورة تحمل نزعة تحقيرية بحكم المقابلة بينه وبين «العبقرية» اليونانية. ونحن نعتبر ما يُسمّى بالعبقرية اليونانية تراجعاً إبستمولوجياً، بالإضافة إلى العلم الشرقي، وذلك لعلتين، رغم كونه مَثَّل، بحكم هذا التراجع، طرحاً لقضايا أدى حَلُّها إلى تجاوز العلم الشرقي، في العلم العربي:

ـــ **الأولى**، هي اعتبار الذرائع العلمية طبائع مطلقة للأشياء.

ـــ **الثانية**، هي استعمال اللغة الطبيعية للتنظير الرياضي، في حين أن خلو الرياضيات الشرقية من هذا التنظير، علَّتُه رفضُ الاستدلال باللغة الطبيعية حول اللغة الرياضية: اذ كيف يمكن أن يكون مابعد اللغة دون اللغة الموضوع تجريداً؟ لذلك كانت العودة العربية إلى الخوارزمية الشرقية، بفضل علم الجبر، حلاً لهذه الاشكالية: الرياضيات العامة المتجاوزة للفصل الكيفي بين الهندسي والعددي باغة أعم منهما هي مابعد لهما: الجبر.

من حيث لا يدري العلماء، وخصوصاً عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يُعَدّ نسبياً وذريعياً عند معلّميهم من المصريين والبابليين، فصيَّروا العلم التقريبي طبائعَ نهائية للأشياء، وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأرغانونين فصلاً يمكّن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقاً فعلياً. فلم تكن الرياضيات الخالصة خالصة، ولم تكن التطبيقية تطبيقية، لأن الهندسي والعددي في الأولى اعتُبر عين الرياضي لا أحد الموضوعات الرياضية، ولأن الرياضي في الموسيقى والرياضي في الفلكي اعتُبرا الفلكيَّ والموسيقيَّ لا مجرد ذريعة لصياغتهما.

وإذاً فقد تعامل القدامى مع المعطى المظنون طبيعياً في الرياضيات التطبيقية تعاملهم مع المُعطى المظنون رياضياً في الرياضيات الخالصة. وهو ما جعلهم يعتبرون الرياضي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي مثل الطبيعي، وليس مجرد ذريعة موضوعة إما لذاتها، أو لعلم الطبيعي؛ مما صيَّر الظاهرات الطبيعية جنسين: الأول منتظم وأزلي وقابل للعلم الرياضي، والثاني غير منتظم، وغيرُ أزلي، ولا يقبل العلم الرياضي[٥٦]. ولهذه العلة اقتصرت الرياضيات التطبيقية على الموسيقى والفلك أو كادت، وكان المنهج الرياضي الوحيدُ الصالح فيها هو المنهج الرياضي المستعمل في كتاب **الأصول** الاقليدي، أعني المنهج المُسْتَغْني عن الحاجة إلى أرغانون الإدراك الحسي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى التجريب أمراً مبدئياً ونسقياً[٥٧].

وهكذا نجد أن الرياضيات التطبيقية قد استعملت، هي بدورها، منهجيةَ الأصول، واقتصرت عليها؛ فلم تتمكّن من أن تكون مناسِبةً لوضع أُرغانون الرياضيات التطبيقية، أو قواعد المنهج التجريبي، بالمعنى الذي نُطلقه على فَنّيات تحويل المعطى الطبيعي إلى مادة قابلة

---

(٥٦) وقد اتخذ هذا الانفصام في العالم الطبيعي بحكم الاضافة إلى الانتظام الرياضي شكلين:
ـ شكل أفلاطوني، وهو المقابلة بين المُثل والممثولات. وقد أدّى، خلافاً لقصده الأول، إلى عكسه: أي أنه جعل من الصياغة الرياضية مُطلقاً لذاته، من دون تحديد لتَقَدُّم المَصُوغ ودوره، بحيث أصبح الهمُّ الأول هو مجافاة العالم الطبيعي عِوَضَ عِلْمِه. وفي ذلك تكمن علّة التوظيف الصوفي الروحاني للرياضيات، والمثل الافلاطونية وعقمها في علم العالم الطبيعي عدا ما يتبع التوظيفات المذكورة من سيمياء وتنجيم وسحر.
ـ شكل أرسطي، وهو المقابلة بين ما فوق القمر وما دونه. وقد أدّى هذا إلى فلك مبسّط وإلى فيزياء كيفية، بحكم اعتبار الرياضي المطبّق مَشْروطاً بما ينفي خصوصيات الطبيعي الطبيعية: اذ إن الصور الرياضية، بما هي بُنىً لمادة الموجود الطبيعي (المكان المجرد والزمان المجرد)، ليست هي الصور الطبيعية.

(٥٧) ومع ذلك، فمن باب إحقاق الحق، لا بدَّ من الاشارة إلى أن محاولة بطليموس في علم المناظر لا تبعد كثيراً عن محاولة ابن الهيثم، بحيث إن النقلة من ملاحظة البناء الهندسي القبلي إلى ملاحظة المُعطى التجريبي البعدي وقَعَ الشروعُ فيها منذ الفترة الهلنستية. ولا ضير من ذلك، فنحن لا نقول بالقطيعة بين مراحل تاريخ العلم الانساني؛ بل نؤمن بالتواصل المشروط بالتوقف والتراجع والتجاوز بحسب الوعي العلمي، وغير المعتبر لذلك بحسب أدوات العلم الرمزية والآلية أو التقنية؛ إذ إن ما يحصل منها يكون دائماً صالحاً في التالي، وإن تجاوزه.

للصياغة الرياضية، ومن ثم للمعالجة بالأُرغانون الرياضي الخالص. ولم يكن بوسعها أن تفعل ما ساد التصوُّر الواقعي للرياضيات والطبيعيات. كما أن منهجية أرسطو الاستقرائية لم تكن قابلةً للتحول إلى منهجية علمية، لأن الاستقراء، بما هو من جنس الملاحظة بالمعنى الذي لها في التاريخ الطبيعي عند أرسطو، لا يمكن أن يُصبح رياضياً، إذ أقصى ما يبلغه من النتائج هو الوصف التصنيفي بواسطة ملاحظة الكيفيات الحسية لما يعتبره موضوعاً جوهرياً للعلم (الأشخاص الطبيعية).

لذلك كان لا بد من الانقلابة النوعية التي قطعت مع الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية ليُصبح المنهج التجريبي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي أمراً ممكناً. ويقتضي هذا الأرغانون أن يُصبح الرياضي شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للطبيعي، وأن يصبح الطبيعيُّ شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو البساطة الملائمة للرياضي. والصيرورة الأولى تفترض التخلص من الواقعية الرياضية، لتعويضها بالذريعية الرياضية. والصيرورة الثانية تفترض التخلص من الواقعية الطبيعية، لتعويضها بالذريعية التقنية: والذريعية الأولى هي أُرغانون البناء الرمزي للنماذج التفسيرية بإطلاق أو بتخصيص، والذريعية الثانية هي أُرغانون البناء التقني لتجهيز الملاحظة والتجريب للنماذج التمثيلية التقنية بإطلاق أو بتخصيص(٥٨).

---

(٥٨) لا بد من شرح المقصود بالنماذج الرمزية والتقنية بدرجتي كل منهما:

ـ فالنماذج الرمزية هي النسق الرمزي الفرضي الذي يَفترض أن بِنْيته (مكوناته وعلاقاتها بعضها ببعض وقوانين النقلة من بعضها إلى بعض بالتعريف أو بالاستدلال) مشاكلة لبنية الظاهرة التي هو نموذج لها، بحيث يمكن التروِّي في ما يجري في النموذج من توقُّع ما يمكن أن يكون مثيلاً له في الظاهرة: وهذا النموذج يكاد يكون آلةً لَواليْها الرموزُ، أو هو من جنس التمثيل الرمزي (simulation symbolique). وله درجتان: عامة عندما تكون نماذج لظاهرات هي بدورها من صنع الفكر أي ان الموضوع تقديري وكذلك نموذجه، وهذا هو علم الرياضيات الخالصة عامة؛ ودرجة خاصة عندما تكون نماذج لظاهرات ليست من صنع الفكر بل معطاة، وهو يَفْتَرض أن لها بنية يحاول تَخَيُّلَهَا بنموذجه؛ وهذا هو علم الرياضيات التطبيقية عامة، أو علم الطبيعة أو أي موجود خارجي إنساني أو طبيعي أو عضوي أو نفسي أو حتى رمزي (كاللغة مثلاً).

ـ والنماذج التقنية هي الآلة المادية المحاكية للظاهرة التي نتخيلها ذات عمل آلي (fonctionnement mécanique)، وهو نوع التمثيل المادي (simulation matérielle) الحقيقي. ولهذا كذلك درجتان مثل السابق: **عامة**، وهي التمثيل الآلي لآلة من اختراع العقل وليس لآلة نفترضها بنية للعمل الآلي لموضوع معطى، وخاصة: وهي التمثيل الآلي لآلة نفترضها بنية لموضوع معطى: مثلاً آلة نموذج مادي لحركات الأفلاك. والأول آلة نموذج مادي للعبة مخترعة لا تمثل أي موضوع خارجي. والفرق بين النماذج الرمزية والنماذج الآلية فرق علته قابلية الأولى للدقة المطلقة والشفافية المنطقية، واقتصار الثانية على الدقة الممكنة تقنياً مع تخلفها عن الشفافية المنطقية، إذ قد نستطيع عملَ ما لا نفهم (وقد نَفْهَم ما لا نستطيع عمله لتأخر التقنية عن دقة الرمز دائماً): مثلاً ساعة نقيس الزمان بدقة من درجة معينة نستطيع تصورها نظرياً، ولا نستطيع تحقيقها تقنياً.

وقد تصبح الأُولى شبه آلية بمجرد التقدم في التمثيل الرمزي للنماذج الرمزية، وهو أمر وقع الشروع فيه عند القلصادي بصورة جدِّية كتابياً؛ رغم أنه قد وجد قبله الترميز الاسمي بواسطة مفهومات الشيء والمال والعدد. =

والأُرغانون الرياضي للإدراك الحسي، أو المنهج التجريبي الممكّن من صياغة الطبيعي رياضياً لمعالجته بالأرغانون الرياضي للإدراك العقلي، هو جملة العلوم التي على رأسها **علم المناظر**. ويعتمد هذا الأرغانون على تصور جديد للفصل بين الرياضي الخالص بحق (وهو أعمّ من علم العدد والهندسة) والرياضي التطبيقي بحق (وهو أعمّ من علم الموسيقى والفلك)، وعلى اعتبار الأول موضوعاً لعلم النماذج التفسيرية النظرية عامة أو المنطق الخالص، والثاني موضوعاً لعلم النماذج التفسيرية النظرية الخاصة (بموضوع ما)، أو المنطق المطبّق. ولما كان التطبيق على موضوع معيّن يقتضي تخليص عَيْنيته من المعطى الساذج بجعله هو بدوره معطى رياضياً (ولا يقتضي تخليص الموضوع من العينيّة) من دون ردّه إلى المعلوم السابق ردّاً يُزيل إثراءَ العلم السابق بعلم لاحق، أصبح من الضروري الاعتماد على أُرغانون رياضي للإدراك الحسي يمكّنه، بفضل تجهيزه، من إدراك بنى الموضوع الرياضية أو ـ وهذا هو الشيء نفسه مأخوذاً سلباً ـ من تخليص الحواس من أخطائها(٥٩).

أي إن ما جعل الرياضيات الخالصة تكون واقعية، عند القدامى، هو كونُها ليست خالصةً. وما جعل الرياضيات التطبيقية تكون واقعيةً، عند القدامى، هو كونها ليست تطبيقيةً. ولو خَلُصت الأولى وانطبقت الثانية لاكتشفنا طابعهما الذريعي الذي غفلنا عنه فصارتا، بحكم ذلك، معدودتين طبائعَ (لا ذرائعَ) لضربَين من الوجود مختلفَين بالنوع والجوهر: وإذاً فسذاجة الأرغانون الرياضي الخالص (في الهندسة والعدد) وسذاجة الأرغانون الرياضي المطبّق (في الموسيقى والفلك) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة اليونانيين. لذلك صارت البُنى الرياضية النسبية تُعَدُّ طبائع للظاهرات الطبيعية المظنونة بسيطةً، لعدم دقّة أدوات إدراكها الحسي. لكن الأرغانون التجريبي، بما هو رياضيات تطبيقية، أو بناء للنماذج التقنية للظاهرات، سيبيّن أن تصنيفها الكيفي إلى ما يتَّصف بالانتظام الرياضي وما لا يتَّصف به، ليس دالاً على طبائعها، بل هو دالّ، في الحقيقة، على نقائص الأداة الرياضية الخالصة والمطبقة: من هنا كانت المسألة الصورية والتجريبية في الرياضيات.

فإذا صار الجهاز الرياضي الخالص نسقاً منفتحاً يتزايد رصيدُه كما ويتغيّر كيفاً بحكم

=انظر: محمد سويسي، **كشف الأسرار عن علم حروف الغبار** (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨)، «المقدمة،» ص ٢٠ خصوصاً.

(٥٩) تخليص الحواس من الأخطاء له بعدان كذلك: رمزي نظري خالص، وتقني عملي مطبق. والأول يبقى مجرد إمكان إلى أن يدعمه الثاني. ولعل اكتشاف المرايا المقرّبة قد مكّن عملياً من تجاوز تناهي الكبر في الفلك القديم، رغم أن الأديان كانت، عقدياً على الأقل، تنفي هذا التناهي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اكتشاف المرايا المكبّرة أو المجاهير. وقد كانت الاستفادة من الأولى أسرع من الاستفادة من الثانية، رغم أن الاثنتين مكّنتا من ثورة علمية في مجال معرفة العالم الطبيعي: تجاوز فلك بطليموس، وتجاوز فيزياء نيوتن، بالاضافة، طبعاً، إلى النماذج الرمزية، أعني الرياضيات الخالصة.

كونه مجرَّد ذرائع لا طبائع، أصبح الجهاز الرياضي التطبيقي مصدراً لا ينضب لتوليد النماذج الرياضية والبنى المنطقية الجديدة، مما يجعل الواقع الطبيعي مصدر الإلهام الرياضي الأول، بما هو بصدد الصياغة الرياضية؛ ومن ثم تفقد الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية مبرّر وجودهما، ويصبح الرياضي والطبيعي شيئين غايتين لا يقتصران على ما عُلم منهما؛ بل هما موضوع علم مفتوح إلى الأبد. وما الغلقُ (وليس الانغلاق) النسقي إلاّ مجرد شرط منطقي لحصر الحاصل وتنظيمه، وإدراك الممكن، وتحديد سبل البحث عنه وفيه. إنهما مجال الممكن النموذجي الرمزي بإطلاق، والممكن النموذجي التقني بإطلاق؛ وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لانهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظَلَّ البحث العلمي جارياً، وما لم يحنّطه الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي للاتجاهَين اللذين يبدوان متقابلين في الأمر الذي نريد وصفه، أعني اتجاه الصورية المطلقة، والتجريبية المطلقة، والجمع بينهما سلباً في إزالة الواقعية، وإيجاباً في وضع الاسمية بما هما مابعد للعلم النظري.

وفعلاً، فالمقصود بالعمل التجريبي السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العميقة، ويجعل بنية الموضوع العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية. ويقتضي ذلك أن يفقد الرياضي والطبيعي ثباتهما وواقعيتهما، ليتحوّلا إلى مسار متغيّر للبنى الرمزية ومسار متغير للبنى التقنية، فلا يكون لأيٍّ منهما كثافة واقعية تمنعه من التحول، لكونهما مجرد أدوات أو نماذج رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي) للموضوع الذي تبقى المطابقة معه غاية لا تُدرَك إلى ما لانهاية. وما لم يصبح المعطى التجريبي متحرِّراً من الحواس الطبيعية، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي ستُلهم الفكر النظري الواضع للنماذج الرمزية (الرياضيات التطبيقية)؛ وما لم يصبح الموضوع الرياضي متحرِّراً من سلّم الرمز الطبيعي (العدد الطبيعي واللغة الطبيعية والهندسة البسيطة)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي تحاول مُشاكَلة البنى العميقة للمعطى التجريبي المتحرر من الحواس الطبيعية. وإذا كان أُرغانون الإدراك العقلي الخالص محاولة لتحرير العقل الرياضي من الرمز الطبيعي وأحابيله (الاستعاضة منها بالرمز المجسد للممكن العقلي بإطلاق، إنشاءً للأدوات الرياضية)، فإن أُرغانون الإدراك التجريبي سيكون محاولةً لتحرير العقل التجريبي من الحس الطبيعي وأحابيله (الاستعاضة منها بالأجهزة التقنية الرصدية المجسدة للممكن التقني إنشاءً للأدوات التقنية الإدراكية).

وقد بيَّن تاريخ العلم النظري أن المعطى التجريبي قد تغيَّر فعلاً لا تصوُّراً، بمفعول ما جعله أهمَّ أجزاء أرغانون الإدراك الحسي (علم المناظر) ممكناً، وذلك في ثورتَيه الحديثة والمعاصرة: الأولى مكَّنت من تجاوز إطار العالَم المنغلق باكتشاف لامتناهي الكبر، والثانية مكَّنت من تجاوز إطار العلم المنغلق (المكان والزمان المطلقان في العلم الكلاسيكي) باكتشاف لامتناهي الصغر. وما دلالة التجاوزين إلاّ علامة على النقلة من سلَّم الإدراك الحسي الطبيعي

(الحواس) والإدراك العقلي الطبيعي (العدد الطبيعي والهندسة الطبيعية واللغة الطبيعية) إلى سلّم الإدراك الحسي الرياضي المطبّق (أجهزة الرصد والقيس والملاحظة: المنظار والمجهار خاصة) والإدراك العقلي الرياضي الخالص (أصناف العدد الأخرى، والهندسات اللااقليدية واللغات الوضعية أو الاصطناعية). وبذلك يتبين أن المحدودية في الكبر والصغر ليست إلاّ محدودية السلّم الإضافي إلى أدوات الإدراكين. وبمجرد تغييرها تزول المحدوديتان ومعهما أساسُ الواقعية الرياضية والطبيعية زوالاً فعلياً، بعد زواله تصوُّرياً بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر التي وصفنا.

وبذلك لم يبق هذان التجاوزان مجرد نظرية تتعلق بالممكن قياساً إلى القدرة الإلهية المطلقة، بل أصبحا أمراً مشهوداً بحكم ما جعله علم المناظر ممكناً (وهو ـ أي علم المناظر ـ أحد أجزاء الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، إذ يمكن تصور علم المسامع، وعلم الملامس، وعلم المذوقات، وعلم المشمومات... الخ، حيث تصبح كلها حواس ذات قوانين رياضية تمكّن من صنع أجهزة مقوِّمة تمكِّنها من التخلص من السلّم الإنساني الطبيعي، والاستعاضة منه بسلّم يكون مقدار دقته إضافياً إلى ما يصنعه من أجهزة إدراكية). فأصبح لامتناهي الكبر ولا متناهي الصغر الفرضيان في الكسمولوجيا الدينية الداحضة للكسمولوجيا الفلسفية أمراً واقعاً، قابلاً للملاحظة والصياغة العلمية[٦٠]. وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى الحسي إضافيٌّ ليس فقط بمعنى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والثانية؛ بل بمعنى الإضافة إلى سلّم الإدراك، اختلافاً يجعل الأجهزة التي يصنعها أُرغانون الإدراك الحسي قادرة على بناء نماذج تقنية من المعطى التجريبي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار)، أعني المطابقة مع النماذج الرمزية الممكنة، وليس فقط الحاصلة؛ بحيث أصبح النشاط العلمي نشاطاً إبداعياً ينحو فيه الإبداعُ

---

(٦٠) لقد مثل تَنْسِيبُ الإدراك الانساني الحسي والعقلي بالاضافة إلى الإدراك الإلهي مجرّدَ تحديد سالب لذريعية المعرفة الانسانية، أعني مجرد نفي لواقعيتها بوضع إضافيتها إلى سلم الانسان. ولكن غياب المقيس عليه، أعني الإدراك المتجاوز لسلم الانسان، وإن أدى إلى نفي الواقعية الفلسفية التي تظن العلم الانساني (اذا توافرت الشروط المنطقية) مطابقاً للوجود، منع من الوصول إلى الذريعية الموجبة، فالاسمية المعرفية. ذلك أن الإدراك المتجاوز (لسلم الانسان) الممكن بالاضافة إلى الإدراك المطابق (لسلم الانسان) الحاصل لم يبق مجرد فرضية عقدية، بل أصبح أمراً واقعاً، بمجرد أن وقع اكتشاف المناظير (téléscopes) والمجاهير (microscopes)، أعني بعض الأدوات الناقلة من السلم الطبيعي لأحد الحواس (البصر ـ وقياساً عليه يمكن تصور الحدث نفسه للحواس الأخرى)، إلى سلم يتجاوز هذا الإدراك الطبيعي إلى ما لانهاية كبراً وصغراً. فلم يبق العالَم محدوداً ولم يبق العلم مشدوداً إلى المبادىء القائلة بمحدوديته وبإطلاق بعدَيه الزماني والمكاني، وذلك فعلاً وواقعاً، وليس مجرد افتراض عقلي. واذا كانت الدقة المعدومة في قيس الزمان جعلت الفلاسفة (ديكارت، مثلاً) يتصورون الضوء ينتقل بلا زمان، فإن ذلك أصبح ممتنعاً بعد تغيُّر سلم الإدراك الانساني المجهز (مع العلم أن ابن الهيثم ينفي القول بالنقلة اللازمانية للضوء ويعتبره مقضياً لزمان ضئيل بحكم سرعته الكبرى).

الرياضي التطبيقي أو التقني إلى ملاحقة الإبداع الرياضي الخالص أو الرمزي، سعياً إلى المطابقة معه. ويمثّل فقدان الثبات الرياضي والطبيعي هذا نهاية الواقعية الرياضية والطبيعية، وبداية الذريعية التي لا يمكن أن توجد إذا سلمنا بوجود المُثل الأفلاطونية (واقعيةُ الرياضي، بما هو بنية صورة الموجود الطبيعي) أو الصور الأرسطية (واقعيةُ الرياضي، بما هو بنية مادة الموجود الطبيعي). لذلك فهي تستند إلى العقل الإلهي المبدع بفعل «كن» الذي هو رياضي خالص بدالّه (التقدير)، ورياضي تطبيقي بمدلوله (القُدْرة). وفيه يتطابق الرمزي والتقني بما هما شرطا الوجود الطبيعي غير الواقعيين؛ مما يرجع الذريعية العلمية، التي نسعى إلى وصفها، إلى نظرية تقيس فعل العلم الإنساني على فعل العلم الإلهي بوجهيه الرمزي والتقني، حيث يصبح الكلي فاقداً لكلِّ واقعية، ومقصوراً على منزلةٍ ذريعيةٍ لا غير، إذ هو ثمرة إبداع من جنس الإبداع الجمالي وليس من جنس الصناعوية البدائية Artificialisme(٦١).

ولما كان هذا العلم الإلهي المبدِع رمزياً وتقنياً للوجود يمكن أن يُعَدَّ إسقاطاً للعلم الإنساني على العلم الإلهي، فإننا ندرك، عندئذ، أن الذريعية الرمزية والتقنية ـ بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو نظر عامل، وعمل ناظر ـ تشترط تجاوز الواقعية بفضل هذا المفهوم اللاهوتي للعلم الإلهي أولاً وللعلم الإنساني ثانياً، سواء كان ذلك حقيقة ـ كما سيصبح ـ أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العلم الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى الذريعية اللاهوتية والناسوتية في المرحلة العربية، فاتَّخذت شكل المراجعة التجريبية للرياضيات التطبيقية اليونانية أولاً(٦٢)، والمراجعة المنطقية للرياضيات

---

(٦١) الصناعوية الأرسطية غنيّة عن كل تعريف، وهي تتمثل في مسألتين: **أولاهما** ميتافيزيقية وهي نظرية العلل الأربع؛ **والثانية** طبيعية وهي تطبيقها على مفهوم الطبيعة بما هي صانع باطني في الأشياء.

(٦٢) وهذه المراجعات أشهر من أن تحتاج إلى ذكر. وهي مراجعات فلكية وجغرافية رياضية خاصة (مثل قيس خط العرض). ولكن المهم هو أنها قد أدت إلى أمرين أساسُهما في الظاهرة التي نصفها:

ــ **الأول** هو من جنس رسالة حفيد ابن قرة في **حركات الشمس** نظرياً وتطبيقياً، ومحاولة الاحتكام إلى النظرية والرصد المجهز: «ومن عجيب الخلاف في أمر الشمس أن البعد الأبعد من فلكها عند المحدثين يتحرك وعند بطليموس ثابت. وكل واحد من الفريقين يستشهد ويزعم في بعضها أن عوداتها في إرصاده يوجب التصديق بها» ص ٧: وهذا يتعلق بالنتيجة التقنية، أعني إصلاح آلات الرصد التي اليها يُنسب الاختلاف.

ــ **الثاني** ـ وهو الأهم ـ من جنس تغيير النظرية الفلكية، على الأقل في جزئياتها إن لم يكن فيها كلها: وهو من جنس محاولات نُصير الدين الطوسي (القرن الثالث عشر) وابن الشاطر (القرن الرابع عشر). انظر: أ. س. كينيدي وعماد غانم، محققان، **ابن الشاطر: فلكي عربي من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي** (حلب: منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٦)، وبخاصة مقالة فؤاد عبود، ص ٧٤ وما بعدها والمقارنة مع كوبرنيكوس، ومقالة فيكتور روبرتس: Victor Roberts, «The Planetory Theory of Ibn al-Shatir: Attitudes of Planets», pp. 81-92.

(٦٣) قلب العلاقة بين الهندسة والعدد وتقديم هذا الأخير عليها في الرياضيات العربية علّته، كما أشرنا =

الخالصة اليونانية ثانياً[٦٣]. فكانت المراجعة الأولى مراجعة التثبت من القياسات التجريبية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك الحسي[٦٤]، وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبت من الأقيسة الصورية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك العقلي[٦٥].

سادساً: فلسفة هذه العلاقة عند ابن تيمية

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلاً ـ ولا أحد بناكِرٍ لهما، مهما تحامل على العلم العربي ـ لم تؤدِّيا إلى مراجعة نسبته إلى الفلسفة الواقعية التي تستند إليها نظرية العلم والعمل؛ بل اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام، والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة العربية، إلى أن اتَّضح عدمُ الملاءمة الصريحة بين ما يجري في العلم والعمل، وما يجري في مابعدهما الفلسفي، خلال مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، كما أشرنا إليها في الفصل الأخير من المقدّمة: فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لحصول النقلة النوعية.

ومثلما أدى الفصل إلى إدراك عدم الملاءمة بين العلم ومابعده التأسيسي (والعمل ومابعده التأسيسي) في محاولتَي ابن تيمية وابن خلدون، سيؤدي الاتجاه الصوري والاتجاه التجريبي إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العلم البطليموسي (الرياضيات التطبيقية) والعلم الأقليدي (الرياضيات الخالصة) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالَم البطليموسي (الفلك ذي المركز الأرضي) والعالَم الاقليدي (الرياضي الطبيعي: عدداً وهندسة)، وذلك بفضل الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، وكلاهما من صنع المرحلة العربية، أو على الأقل كانت بدايتُهما عربية، وهي بداية عاصرت نشأة الاسمية النظرية وأُفول الواقعية النظرية، لأنها أبرزت التناقض بين العلم والعمل ومابعدهما التأسيسي إبرازاً لم يَعُد بالإمكان تجاهلُه، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية. وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العلم ومابعده التأسيسي هو المصدر الرئيسي لنقد ابن تيمية الموجَّه إلى نظرية العلم النظري الفلسفية التي يعتبرها قد جوهرت المخترعات الاسمية، واعتبرتها طبائعَ للأشياء، في حين أنَّها مجرَّدُ موضوعات ذريعية لا تتجاوز وظيفتُها المعرفية وظيفة الأسماء. لذلك

=إلى ذلك سابقاً، هي المراجعة المنطقية لنسق المفهومات الرياضية. فبالإضافة إلى ما قاله الخيام من ضرورة تقديم العدد على الهندسة (الخيام، **رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس**، ص ٧٥) نراه في المقالة الثانية من هذه الرسالة يدرس النِّسب، ويقدم تعريفاً جديداً يعوِّض به التعريف الخامس من المقالة الخامسة، وهو تعريف يرجع النسبة الهندسية إلى النسبة العددية، أو إلى مفهوم أعم من العدد والهندسة سماه النسبة المقدارية (ص ٤٢ وما بعدها).

(٦٤) وهو ما أشرنا اليه في الأمر الأول من الهامش (٦٢).

(٦٥) وهو ما أشرنا اليه في الأمر الثاني من الهامش (٦٢).

كانت أعماله الفلسفية تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم النظري الفلسفية: وذلك هو الوجه السالب من فلسفته الذي نخصص له الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب هو موضوع الفصل الأول من القسم الثالث.

ولكن، قبل ذلك، ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المفهومات التي يخترعها العقل الإنساني كياناتٍ واقعيةً توضع وراء الوجود الطبيعي، بما هي علل له؛ وبذلك يُصبح العلمُ علَّةَ المعلوم، وهو أمر مُماثل لقياس علاقات العلِّية بين عناصر مدلول اللغة الطبيعية، بعلاقات العلية بين عناصر دالِّها التي يُمَيِّزُها نَحْوُها: فيصبح نحوُ الدال أنطولوجيا المدلول! وقد قطع أرسطو نصف الطريق، جواباً عن هذا السؤال، عندما حاولَ دحض المفارقة في الواقعية الأفلاطونية النظرية(٦٦)؛ لكنه حافظ على الواقعية، عندما اعتبرها محايثة. وإذاً فمصدر الواقعية في الحالتين هو صيرورة المنطقي وجودياً، والزعم بأن العلم، تصوراً وتصديقاً، يُفيد التماهي بين المعرفي والوجودي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فيرتدّ الوجودي إلى المنطقي لا يعدوه. ومعنى ذلك أن المنطق الأرسطي، يعود في جوهره، إلى التقنين الصوري للواقعية الأفلاطونية البارمينديّة في بعدَيها الفلسفي (الذي يطابق بين الإبستمولوجي والوجودي)، والمنهجي الذي يحدد الأرغانونية المزدوجة للمنطق، بما هو علمُ شروط صحة التصور، وبما هو علمُ شروط صحة التصديق، أو بما هو نظرية حد، ونظرية برهان. والمعلوم أن الحد ليس إلاّ الترجمة المنطقية للماهية، وأن البرهان ليس إلاّ الترجمة المنطقية للعلية الصورية (أو للعلاقة بين الذات والصفات الذاتية) وجودياً. وبذلك يصبح المنطق مجرَّد ترجمةٍ منهجيةٍ للواقعية الوجودية. لذلك فهو ليس إلاّ أرغانون الحدّ والبرهان إيجاباً ليُطابقا الماهيةَ والعليةَ، وأرغانون موانعهما عن المطابقة سلباً. ومن ثم فهو ليس آلةً تَعْصِم الذهنَ من الخطأ، بل آلة تفرض عليه الواقعية الجاعلة من الحد ماهيةً، ومن البرهان عليةً، ومن المنهج ميتافيزيقا أو علماً مطلقاً، يقلب العلاقة بين الوجود والعلم، فيصبح ما حصل من الأخير معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول!

وطبعاً، فإن الاسمية متعذرة من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الخاطئة، الناقلة من المعرفي إلى الوجودي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علمَ منطقٍ مزعوم. لذلك فإن الذين أدخلوا المنطق في علوم النقل ـ والغزالي على الأخص ـ كانوا بين اثنتين: فإما أنهم لم يكونوا مدرِكين لهذا البُعد الميتافيزيقي من المنطق الأرسطي، أو أنهم ـ وهذا هو الأصح ـ كانوا يسعون إلى فرض ميتافيزيقا الواقعية الأفلاطونية ـ الأرسطية بطريقة

(٦٦) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «الألف الكبرى،» 6. 987 ب 5-12.

أكثر نجاعة من طريقة إخوان الصفا(٦٧). إذ لا يمكن الظن أن الغزالي وأمثاله من مُدْخلي المنطق في الكلام إدخالاً نهائياً كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن المنطق الأرسطي لا يمكن حصره في الأرغانونية الصورية، إذ إن جل المتكلمين، إدراكاً منهم للوازم المنطق الميتافيزيقية، اعتبروه سبيل الزندقة، بل والسفسطة(٦٨).

وفعلاً، فلو كان المنطق قابلاً للحصر في الأرغانونية الصورية التامة، دون اللوازم الميتافيزيقية المصاحبة للصورية الأرسطية الناقصة، أعني لو كان المنطق قابلاً للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديهية (الأكسيومية) وضعاً لقواعد التعريف ولقواعد الاستدلال، لما ادَّعى أصحابه أن العلم الذي يحصل بفضله يكون ضرورةً مطابقاً للوجود، ومن ثم لاستحال أن يتحوَّل هذا العلم إلى ميتافيزيقا. لكن نظرية التعريف صارت نظرية الحدِّ، ونظرية الحد صارت نظرية الماهية. كما أن نظرية الاستدلال صارت نظرية القياس، ونظرية القياس صارت نظرية البرهان، ونظرية البرهان صارت نظرية العلة الصورية (بمعنى المطابقة بين سلسلة العلل العقلية في الاستدلال والروابط بين الذات وصفاتها الذاتية في الوجود). وتلك هي السبيل التي قطعها المنطق ليستحيل بفضله المعرفيُّ وجودياً والعلمُ الإنسانيُّ - الذي هو بالطبع تجربة اجتهادية أبديةُ النقص ودائبةُ التكامل - إلى علم مطلق ينقلب من مُغَيَّر إلى معيِّر: وهذا هو المقصود بالواقعية سواء كانت مفارقة (أفلاطون)، أو محايثة (أرسطو). والإدراك الفلسفي لهذه المراحل المولِّدة للواقعية هو الذي سيجعل إشكالية العلم النظري في بعديها الإبستمولوجي والأنطولوجي، إشكاليةً واحدةً: هي إشكالية نقد المنطق الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني بارمنيدي في أسسه) بما هو مَعِين لا ينضب لتوليد الميتافيزيقا الواقعية في النظر والعمل، كما عرفهما العرب في الأفلاطونية المحدثة، بجميع صيغها التي وصفنا؛ وهو نقد يستهدف فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، وذلك بوضع نظرية العلم النظري الاسمية كما حددها ابن تيمية.

وبيِّن إذاً أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن تيمية ليس نقداً يسعى إلى إصلاح المنطق -

---

(٦٧) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٠١: «فهاكم اخواني قصتي مع رفيقي (...) لتقضوا منها العجب وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطن لأمور هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم. فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة، والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات (...) قد علمتكم كيف يُزيِّن المعقول بالاستناد إلى المنقول، لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول»... والمعلوم أن الأمر يتعلق باستخراج كل المنطق من القرآن! ومن ثم بتبرير قبوله والمساعدة عليه. وقد فضح ابن تيمية هذا الدس العجيب، واعتبره دليلاً على عدم فهم المنطق والقرآن معاً.

(٦٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٨.

أعني إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادىء الأساسية، وذلك في إطار النظرية الأرسطية ـ بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي النظري تُماهِي بين المنطقي والوجودي مماهاةً هي عينُها الأساس الواقعي للميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي سعت الفلسفة العربية، في تململاتها، إلى التخلص منها. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن تيمية الإبستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين المنطقي والوجودي، تفكيكاً للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين المنطقي والوجودي، بفضل وضع نظرية للعلم تلائم الاسمية التي تلائم ما حدث في العلوم العربية من صوريةٍ رياضيةٍ منطقيةٍ مصحوبة بتجريبيه رياضيةٍ تقنية لم يشهد لها تاريخ العلم السابق مثيلاً.

وقد أشار ابن تيمية إلى الجديلتين «الفلسفية ـ الصوفية» و«الفلسفية ـ الكلامية»، محدِّداً المستهدَفين من نقده المنطق في كتاب **درء تعارض العقل والنقل**(٦٩)، بوصفهم معارضي السنّة باسم العقل، أو محاولي إسنادها إليه، فأرجع جميع الأخطاء الفلسفية إلى المنطق، وأرجع هذا الدور الذي أداه المنطق إلى واقعية الكلي التي بإزالتها سيبني الفلسفة الاسمية. ولكي نُيَسِّر عرْضنا للأساس الذي يستند إليه دحض ابن تيمية للمنطق الأرسطي وأسسه الميتافيزيقية، نورد هذا النص الصريح الذي يُبرز العلاقة بين الإشراق والتصوف (الجديلة الأولى) وأفلاطون، وبين الكلام والرشدية (الجديلة الثانية) وأرسطو، الذي يُبرز اعتماد الجميع على واقعية الكلي بدرجتيها (المفارقة والمحايثة) إبرازاً يُعِدُّ إلى الحل الاسمي الذي سينتهي إليه ابن تيمية: «فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يُوجد إلاّ متعيناً مشخَّصاً مخصوصاً متميزاً في الأعيان. وإنما سُمّي كلياً لكونه في الذهن كلياً. وأما الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلاً. وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يُفهم في كل موضِع يُحتاج إليه فيه كما تقدم. وبسبب الغلط فيه ضل طوائفُ من الناس حتى في وجود الرب تعالى، الذي جعلوه وجوداً مطلقاً، اما بشرط الإطلاق أو بغير شرط الإطلاق(٧٠). وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج. والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمُثل الافلاطونية. ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يُذكر عمّن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق. وكلا القولين خطأ صريح: فإننا نعلم بالحسّ وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلاّ شيءٌ معيَّن مختص لا شركة فيه أصلاً. ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكلّ من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعمّها، لا

---

(٦٩) المصدر نفسه، حيث يشير ابن تيمية إلى: «الفلاسفة العرب والهلنستيين» ص ١٥١ ـ ١٥٢؛ «المتكلمين» ص ١٥٣ ـ ١٥٤ و«المتصوفة» ص ٢١٦.

(٧٠) وهما تحديدان سينويان بُني عليهما الشفاء ويعلّق عليهما ابن تيمية هنا، مرجعاً المفهوم الأول إلى الأفلاطونية، والثاني إلى الأرسطية.

أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول. وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه»(٧١).

يكاد هذا النص القصير من درء التعارض أن يحتوي على مضمون الفلسفة العربية وأصولها اليونانية جميعاً، وعلى مكونات النقد الذي يوجهه إليها ابن تيمية دحضاً للواقعية، وتأسيساً للاسمية. وفعلاً، يمكن أن نوجزه في المسائل الأربع التالية(٧٢):

١ ـ التحديد الصريح للأساس الواقعي بوصفه علة جميع النظريات الفلسفية والصوفية والكلامية المتفلسفة، وإرجاع هذا الأساس إلى أفلاطون (المطلق بشرط الإطلاق في الخارج) وأرسطو (المطلق بغير شرط الإطلاق في الخارج).

٢ ـ الحصر الصريح لوشائج النَّسَبِ بين المذاهب الفلسفية والصوفية والكلامية في الفلسفة العربية (أعني مكونات الجديلتَيْن المخمَّستَيْن) وضربَي هذا الأساس، أعني ما يعود منها إلى الأفلاطونية، وما يعود منها إلى الأرسطية: الطوائف الضالة في وجود الرب ـ شيعة أفلاطون ـ أتباع أرسطو صاحب المنطق ـ والمقلدين إياهم.

٣ ـ الإشارة الواضحة إلى الأصل العام في ردوده على جميع هؤلاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة، الذي هو في الوقت نفسه الأصل العام في مذاهبهم، أعني منزلة الكلي الواقعية ونفيها: «وهذا الأصل ينفع في جميع العلوم. فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه. فيحتاج أن يُفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه كما تقدمّ».

٤ ـ وأخيراً الحل الاسمي الذي يعرضه ابن تيمية في الفقرة الأخيرة من النص، والذي يستدعي مجموعةً من الملاحظات الجوهرية، نقدِّمها سريعاً، لنعود إليها في مابعد عند العرض الموجب للحل الذي انتهى إليه فيلسوفنا. ذلك أننا نعلم منزلة الكلي المنفية ما هي، ولكننا لا ندري بَعْدُ ما هي المنزلة البديل: ما هي طبيعة هذا الكلي الذي ينسبه ابن تيمية إلى الذهن، وينفيه عن العين في معنييْ الواقعية الأفلاطونية والأرسطية؟ هل يكون ابن تيمية تصورانياً (conceptualiste) وليس اسمياً (nominaliste)، ويُصبح ما نزعمه له من فلسفة مجرَّد إرغام للنصوص؟

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٧٢) ويمكن أن نضيف ملاحظةً خامسةً، وهي تستند إلى ما يبدو خطأً نحوياً في النص يصعب أن ننسبه إلى ابن تيمية (إذا لم يكن خطأً مطبعياً): فعبارة «لا أن في الخارج شيء» يجعل «في الخارج» اسم «أن» و«شيء» خبرها بشرط تقدير «ما» قبل «في الخارج»، فيكون القول: «لا أن» ما «في الخارج شيء» وتعني العبارة عندئذ: ما يُزعم موجوداً في الخارج غير الأعيان ليس شيئاً، أياً كان فرضُنا إياه عاماً مفارقاً أو محايثاً في الشيء أو في الذهن: وإذاً ففي الجملة نفيٌ لشيئية المعدوم أني نفي لواقعية الكلي في عبارتها الاعتزالية.

لِنَعُد إلى الفقرة الأخيرة من النص الذي أوردنا: «ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعمّها، لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلّد من قال ذلك من الغالطين فيه».

يستدعي هذا النص ثلاث ملاحظات سريعة تنفي، بوضوح لا مراء فيه، كلَّ وصف غير اسمي للنظرية التي يقول بها ابن تيمية:

١ ـ الترتيب المقلوب الذي يورد عليه ابن تيمية العلاقة بين الدال والمدلول، إذا قورن بترتيب الفلاسفة المعهود: فالمعاني الكلية تقاس على الألفاظ العامة في اللسان وعلى الخط الدال على الألفاظ، وليس كما هو الشأن عند الفلاسفة، حيث يُقاس الخط على اللفظ، واللفظ على المعنى في النفس، والمعنى في النفس على ما في الوجود.

٢ ـ والمقارنة بين المعاني والألفاظ والخطوط لا تتعلق بالمطابقة بينها ثم بينها وبين ما في الخارج، بل بضرب تناولها لما في الخارج: فهو يقول: «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى»، ثم يقف؛ وكان عليه، لو كان حتى تَصَوُّرانِياً، فضلاً عن وصفه بالواقعية، أن يضيف «والمعنى يطابق الوجود». وغياب هذه المطابقة عنده أصبح بديلُه: «فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها»: يتناول ـ يشمل ـ يعم.

٣ ـ وأخيراً فطبيعة هذا التناول حُدِّدت بالسلب تحديداً ذا درجات ثلاث: **أولها** ينفي الواقعية الافلاطونية (لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا)، **وثانيها** يلغي الواقعية الأرسطية (أو يوجد في هذا وهذا)، **وثالثها** ينفي التصورانية (أو يشترك فيه هذا وهذا): فإذا غاب الكلي في نفسه (أفلاطون) وفي الأعيان (أرسطو) أو حتى في الأذهان بمعنى المشترك بين الأعيان بما هو تصور (التصورانية)، ماذا سيبقى؟

ما لا يمكن أن يكون قد خَفِيَ على ذهن المدقِّق هو أن المعاني العامة الكلية في الذهن لم يرد قياسها على اللفظ والخط في ترتيب معاكس فقط لترتيب الفلاسفة، بل هو يتضمن أمراً آخر جديراً بالاستغراب والدهشة. فلقد قيست المعاني العامة بالألفاظ العامة، ثم مباشرة بالخط الدال على الألفاظ، وليس بتوسط المقايسة مع الألفاظ العامة، أي إن ابن تيمية يقيس المعاني مباشرة على الخط أيضاً: المعاني العامة كالألفاظ العامة، وهي كذلك، في عمومها، كالخط: فتكون الثلاثة ذات عموم من الطبيعة نفسها، أعني العموم الوضعي. ولولا ذلك لكان من الواجب أن يضيف ابن تيمية إلى «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى» و«المعنى يطابق الوجود»! لذلك تنتهي هذه الفقرة بنفي الأساس الواقعي للفلسفة بمعنييها الأرسطي والأفلاطوني وللتصوف والكلام المتأثرين بهما، مُرْجِعاً كل ذلك إلى الاشتباه بين الأمور

الذهنية والأمور الخارجية (الفلاسفة بما هم أصل)، وإلى تقليد القائلين به (المتصوفة والمتكلمة وفلاسفة الإسلام)(٧٣).

سابعاً: أصل النقد التيميّ للفلسفة النظرية

يعتبر ابن تيمية نفيَه واقعية الكلي ـ «الأصل الذي ينفع في عامة العلوم» ـ المستندة إلى المنزلة الاسمية للكلي التي حاولنا الإشارة السريعة إلى بعض خصائصها، ويُلِحُّ على إبراز الروابط العميقة بين واقعية الكلي ومذهب وحدة الوجود الصوفية: «وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى الذي جعلوه وجوداً مطلقاً إما بشرط الإطلاق، وإمَّا بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده»، وبينهما وبين المنطق: «وهذا الكفر المتناقض [واجب الوجود (الله) هو الوجود المطلق] وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق (أي المنطق الأرسطي الذي يستعمله الفلاسفة) وحقيقة لوازمه (الأسس الميتافيزيقية الراجعة إلى واقعية الكلي)»(٧٤).

ويجمع ابن تيمية لوازمَ المنطق المعتمِد على واقعية الكلي في لفظتين: **القرمطة** (وهي اللازم العملي) و**السفسطة** (وهي اللازم النظري)، ناسباً الأمرين معاً إلى المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين القائلين بالمنطق الأرسطي: «وقد يطعن في هذا (اتهام المناطقة بالزندقة) من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه؛ ويظن أنه، في نفسه، لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر. وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات»(٧٥). فكيف يكون من لوازم المنطق وحدة الوجود المؤسسة للامبالاة الخلقية والدينية، أو للموقف الذي هو بمعزل عن الخير والشر المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (**القرمطة**)، وإرجاع الوجود إلى العلم المؤسس للامبالاة النظرية والدينية أو للموقف الذي هو بمعزل عن الحق والباطل المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (**السفسطة**)، وكلا اللازمين يعودان إلى واقعية الكلي بمدلوليها الأفلاطوني والأرسطي؟ وكيف تركزت جميع

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢: «ولهذا تجدهم، عند التحقيق، مقلِّدين لأئمتهم في ما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل. فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه في ما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والالهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المنصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البيِّن ما لا ريب فيه، كما ذُكر في غير هذا الموضع (إشارة إلى الرد). وأما كلامه وكلام أتباعه كالاسكندر الأفروديسي وبرقلس وثامسطيوس والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الالهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يُستقصى».

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨: وبذلك يصبح مفهوم الزندقة جامعاً لبعدين: نظري (السفسطة في العقليات) وعملي (القرمطة في السمعيات).

هذه الإشكاليات حول المنطق، بما هو مستند إلى منزلة الكلي الواقعية التي أدت إلى وحدة الوجود الصوفية، وما ينتج منها من نفي للعقل والدين، وإلى رد الوجود إلى الإدراك الفلسفي، وما ينتج منه من نفي للعقل والدين، وهما معنى الزندقة الجامعة للسفسطة والقرمطة؟ وكيف تلائم النظرية الاسمية للعلم والعمل الحلول الفلسفية التي لا تؤدي إلى القرمطة والسفسطة؟ إن الجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد طبيعة الإصلاح الذي ننسبه إلى ابن تيمية ودلالة تقديمه إصلاح العقل النظري أساساً لإصلاح العقل العملي: ذلك أننا لو اقتصرنا على دوافع الإصلاحين العقدية في مسار ابن تيمية الشخصي بما هو مصلح ديني، لغاب عنّا المستوى المعرفي من محاولته، ولظننا أن الأمر لا يتعدى مجرد الرفض الديني للمنهج العقلي. أما إذا ربطنا هذا الدافع الديني للنقد بالدافع المعرفي، وحلّلنا الآليات المعرفية لمنزلة الكلي وإشكالية المنطق، فستتبيّن لنا العلاقة الوطيدة والواضحة بين منزلة الكلي النظري (الاسمية النافية للواقعية) ومنزلة عِلمي الرياضيات والمنطق اللذين شرعنا في دراستهما. وبذلك نتجاوز مستوى الدوافع إلى مستوى المعرفة. فالدافع هو نفي الواقعية الفلسفية لتأسيس الوضعية الدينية. والمستوى المعرفي هو بيان عدم شرعية الواقعية بالاستناد إلى حقيقة العلم الذي لا يمكن أن يكون إلاّ اسمياً؛ وهو، عندما يكون واقعياً، يصبح سفسطة وليس علماً، أعني أنه ينتهي إلى المبدأ السوفسطائي الأول: «الإنسان مقياس كل شيء» الذي هو عين الواقعية بمعنى رد الوجود إلى الإدراك، أو الموجود إلى المعقول[76]. ويتبيّن ذلك كله في نقد المنطق الأرسطي وأساسه الميتافيزيقي (أي المنزلة الواقعية للكلي النظري)، وفي النتائج الابستمولوجية لهذا النقد: تحول المنطق إلى التحليل الصوري للرامز في بعده الصوري، والتركيب المادي للمرموز في بعده المادي، أعني إلى الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي كما وصفناهما قبل هذا بقليل. وبذلك يكون نقد ابن تيمية ذا دوافع دينية (على مستوى المسار الشخصي لمعتقد ابن تيمية)، وذا أسس إبستمولوجية (على مستوى المسار الموضوعي للحال التي عليها العلم). وهذا ما نسعى إلى بيانه سلباً في بقية هذا الفصل، وإيجاباً في الفصل الأول من القسم الثالث.

سنتّبع خطّة ابن تيمية نفسها في سعينا إلى تحديد الدور الخطير الذي ينسبه إلى المنطق وأسسه الميتافيزيقية، وذلك في عرضنا للوجه السالب من عمله الإبستمولوجي، بعد أن أوضحنا الدوافع العقدية، أعني تشخيص ابن تيمية لأسباب الزندقة ببعديها النظري والعملي،

---

(٧٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤ والفصل ٣١: «في ابطال الفلسفة وفساد منتحليها»، ص ١٠٠٠.

عند أصحاب المخمّسَيْن اللذين وصفنا. ويعرض ابن تيمية خطّته، في مقدمة كتاب **الرد على المنطقيين**، على النحو التالي: فبعد عرضه السريع للمصطلح المنطقي، وإشارته إلى مؤلفاته الأخرى في الموضوع، بيّن ابن تيمية خطّة دحضه المنطق وأساسه الميتافيزيقي، فقال: «الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

ـ **فالأولان**: ـ أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا يُنال إلاّ بالحد. ـ والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا ينال إلاّ بالقياس.

ـ **والآخران**: [أحدهما] في أن الحدَّ يفيد العلمَ بالتصورات. ـ [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»(٧٧).

ويتألف علاج ابن تيمية هذه المقامات الأربعة من مستويين: أحدهما يستند إلى حجج المناطقة أنفسهم حول صعوبة توفير الشروط التي يقتضيها الحد والبرهان، وما ينتج من هذه الصعوبة من خلافات بينهم وتناقض بين حلولهم(٧٨). والثاني ـ وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة، لأن الأول يقتضي التسليم بالأسس والعمل في إطارها رغم الإشارة إلى نقائصها ـ هو المستوى الذي نعتبره ثورة فلسفية نقلت الفكر العربي من الواقعية إلى الاسمية نقلةً أصبح بفضلها الكليُّ النظريُّ وضعياً ذريعياً، بعد أن كان يُعَدُّ عقلياً طبيعياً(٧٩).

ويقتضي تعيين هذا المستوى الثاني أن نلاحظ أن كلَّ مقام من هذه المقامات الأربعة يتعلق بالربط بين أمرين أحدهما نفسي إدراكي، والثاني منطقي لغوي، ولكل منهما درجتان. فالنفسي الإدراكي يُوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين، وأول المقامين الموجبين (إنه التصور)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه التصديق). أما المنطقي اللغوي فيوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين وفي أول المقامين الموجبين (إنه الحد)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه القياس)، بحيث إن الإشكال يدور حول دور المنطقي اللغوي ببعديه البسيط والمركب (الحد والقياس) في النفسي

---

(٧٧) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٧.

(٧٨) حيث يتألف جزء كبير من مناقشة نظرية الحد في **الرد** من إيراد لآراء الغزالي، والرازي، وابن سينا وتناقضاتهم، وخاصة في بداية **الرد**.

(٧٩) والمقصود بالكلي الطبيعي أن العموم ليس من اختراع العقل الإنساني، وليس من آليات الرموز، بل هو دليل على وجود الكلي في الواقع، بحيث يصبح ما يستثنيه العقل في عملية التجريد للحفاظ على بنية مجردة، وكأنه مُستثنى من الأشياء في ذاتها، فتنفصل ذواتها إلى عنصرين: الماهية وهي مؤلفة مما سُمّي ذاتياً مُقوّماً، والوجود وهو غير مقوِّم مع اللواحق العرضية التي يكون بعضها ذاتياً (إما لازماً للماهية بتوسط الوجود أو للوجود بمحضه) أو عرضياً لا يُعتد به. ويقابله الكلي الوضعي الذي هو مُجَرَّدُ مجرَّدٍ ذهني يؤخذ علامة دالة أو مميزة لصنف من الأشياء لا يهتم إلاّ بذلك الوجه منها، من دون الظن أن ما استُثْنِيَ في الاعتبار مستثنى في الأشياء ذاتها.

الإدراكي ببعدَيه البسيط والمركب (التصور والتصديق) تحصيلاً وإفادةً. والإشكال هو دحض الأساس الواقعي الذي يستند إليه المنطق الأرسطي، بدحض هذه المقامات الأربعة، وإثبات أن التصور والتصديق لا يُنالان بالحد والقياس، وأن الحدَّ والقياس لا يُفيدان تصوراً أو تصديقاً؛ أي أن النفسي الإدراكي (التصور والتصديق) واللغوي المنطقي (الحد والقياس)، بخلاف ما يراه الفلاسفة، لا يلتقيان التقاءً مباشراً؛ بل لا بد من وسيط بينهما ينقل الأول إلى الثاني نُقلةَ الذاهب من المُسمَّى إلى الاسم، وينقل الثاني إلى الأول نقلةَ الذاهب من الاسم إلى المسمَّى. وهذا الوسيط الناقل في الاتجاهين والرابط بين المدلول (المسمى) والدال (الاسم)، والمولِّد الفعلي للنسيج العلمي هو الفعالية النظرية التي تحصِّل المضمون (المدلول) لصياغته شكلاً (الدال)، وتحصِّل الشكلَ لمَلْئِه مضموناً. إنه هو العلم الذي تخطاه الفلاسفة متسرِّعين إلى المطابقة بين النفسي الإدراكي المظنون مُعطى - في حين أنه مطلوب - واللغوي المنطقي المظنون مجرَّدَ صياغة لهذا المعطى - في حين أنه هو بدوره مطلوب. والمطلوب الأول هو تجربة الحصول على المضمون العلمي، وهو ليس نفسياً إدراكياً، والمطلوب الثاني هو تجربة الحصول على الشكل العلمي وهو ليس لغوياً منطقياً بالمعنى الذي للمنطق في الفلسفة التي ينقدها ابن تيمية[٨٠]: وتلك هي علة الخلط بين المعرفة (نفسية) والعلم (اجتماعية).

وقبل الإيغال في تحليل نظرية ابن تيمية، فَلْنُجِبْ عن اعتراض يسير يُبيِّن دحضُه عمقَ الحل الاسمي الذي انتهى إليه فيلسوفنا: فهل كان ابن تيمية يُدرك المقصود بما يعنيه الفلاسفة، عندما يقولون بأن التصور والتصديق لا يُنالان إلاّ بالحد والقياس، وبأن الحد

(٨٠) وقد أرجع ابن تيمية إشكالية السؤال عن الحد، عند التسليم بتصور المحدود، إلى إشكالية الترجمة والتأويل: ترجمة الحد الذي هو اسم إلى اسم أكثر منه قابلية للفهم عند السائل أو تأويل الحد ليشمل أعياناً مسمياتٍ لم تكن داخلةً فيه (المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٤) وإشكالية السؤال عن المحدود، عند التسليم بتصور الحد، إلى إشكالية الترجمة والتجربة. وذلك لأن إبراز المحدود للسائل يكون إما بالوصف (الترجمة) أو بالحس (التجربة) (المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٦١). ولكن الإشكاليتين هنا عُرضتا وكأنهما بين سائل يعلم البعض ويجهل البعض ومجيب يعلم الوجهين. فإذا كان السائل والمسؤول في الدرجة نفسها من العلم، أعني إذا كان السؤال حول ما ليس معلوماً بَعْدُ حَدُّه ومحدوده، فكيف يكون الأمر؟ أعني كيف يصبح ما سيصير مسمى مسمى؟ وكيف يصبح ما سيصير اسماً اسماً؟ جواب الأول هو تجربة ما سيصبح مسمي وتسميته، وهذا هو الذي يقتضي الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي. وجواب الثاني هو تجربة ما سيصبح اسماً وتسميته، وهذا هو الذي يقتضي الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي. وقد وصف ابن تيمية خلال حديثه عن تحصيل المضمون المحدود بالتجربة وخلال حديثه عن تحصيل المضمون الحاد بالاختراع، بعد نفي أن يكون المضمون الحاد دالاً على ماهية المضمون المحدود الذاتية. والأول ورد في الصفحات ٩٢ إلى ١٠٠بعنوان بطلان منع المنطقيين الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات، وقد أرجعها جميعا إلى التجريب بما هو تحصيل لمضمون المحدود. أما الثاني فقد ورد في الصفحات ٦٤ إلى ٨٧ ويتعلق بالعلاقة بين الماهية والوجود، وبالواقعية الفلسفية، وبالطبيعة المخترعة للماهيات بما هي المضمون الحاد.

والقياس يُفيدان التصور والتصديق؟ هل يعلم أنهم يقصدون التصور والتصديق العلميَّين (بحسب تصوُّرهم) وليس مجرد حصول الإدراك والاعتقاد الذي يتقدم عليهما وقد يقع من دونهما؟[٨١] ذلك أن عمل ابن تيمية النقدي يصبح بلا معنى، إذا لم يكن مدرِكاً هذا الفرق، لأن الفلاسفة والمناطقة لا يجهلون أن الإدراك والاعتقاد ـ بما هما عمليتان نفسيتان ـ متقدمان على الإدراك العلمي (التصور عندهم) والاعتقاد العلمي (التصديق عندهم). ومعنى ذلك أنه علينا أن نعيد صياغة المقامات الأربعة التي تحدد خطة ابن تيمية بالصورة التالية:

ــ **المقامان السالبان:**

- التصور [العلمي] المطلوب لا يُنال إلاّ بالحد [العلمي].

- التصديق [العلمي] المطلوب لا يُنال إلاّ بالقياس [العلمي].

ــ **المقامان الموجبان:**

- الحد [العلمي] يفيد العلم بالتصور [العلمي].

- القياس [العلمي] يفيد العلم بالتصديق [العلمي].

ومن دون ذلك يصبح النقاش خالياً من كل جدوى، لأن المناطقة لا يُنكرون تقدُّم الإدراك العفوي اللاعلمي للبسائط وللمركبات على صياغتها بالحد والقياس. وإذاً، فمن البداية يتحدَّد الإشكال بالصورة التالية: هل الإدراك العلمي للتصورات، والاعتقاد العلمي للتصديقات يُنالان بالحد (أي بالعبارة العلمية عن التصور) والقياس (أي بالعبارة العلمية عن التصديق)، أم أنهما يحصلان في ضرب جديد من الفعالية النظرية وظيفتها تحصيل المضمون التصوُّري الذي سيصاغ بالحد، وتحصيل المضمون التصديقي الذي سيصاغ بالقياس، وهو المقصود بالتناول التجريبي للمحدود وللمقيس؟ وهل الحد والقياس يفيدان التصور والتصديق بمجرَّدهما، أم أن النقلة منهما ـ المستوى الرمزي من العلم ـ إلى مضمونها ـ المستوى التقني من العلم ـ تحتاج إلى مباشرة مضمون الحد، ومضمون القياس مباشرةً ممتنعةً في المستوى الرمزي على حدة، ومقتضيةً التناولَ التجريبي للمحدود والمقيس؟ وبعبارة جامعة للسؤالين: هل يمكن أن نختزل العلم في المعرفة النفسية الغُفْل وصياغتها اللغوية الطبيعية، حتى وإن صيغت منطقياً، أم أنه لا بد من وسيط يجعل مضمون التصور أمراً يحصُل بفضل أرغانون جديد يجعل التصور علمياً، ومضمون التصديق أمراً يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصديق علمياً، وكلاهما ينقلان العلم من مجرد التنظيم المنطقي للخبرة الحسية الغُفل التي

---

(٨١) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة، مختصر الشفاء**، ط ٢ (القاهرة: نشر محيي الدين صبري الكردي، ١٩٣٨)، ص ٣ ـ ٤ (من القسم المنطقي).

تتحول إلى ميتافيزيقا واقعية إلى مسعى تجريبي متدرج يحدِّد مضمون الحدود والأقيسة، من خلال منهج تجريبي حقيقي وصف ابن تيمية الحاجة إليه، وصفاً صريحاً بالإشارة إلى قضية الحصول على مضمون القياس أو مادته التي تمثل جوهر الإشكال العلمي: «فصورة القياس لا يُدفع صحّتُها. لكن يبيّن أنه لا يُستفاد به علم بالموجودات (...) فنقول إن صورة القياس، إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين»(٨٢).

إن الانبهار بالآلة المنطقية كاد يحصر العمل العلمي فيها؛ فتحوّلت إلى مجرد قياسات لفظية لمضمونات حسية غُفل رُفعت، بمفعول الواقعية، إلى مرتبة المطابقة مع الوجود، فصار العلمُ الغُفْل ميتافيزيقا، وأصبح المنطقُ أداةَ تعقيم للعقل الإنساني، حتى إنه «لا يوجد أحد ممن حقّق علماً من العلوم كان ملتزماً لِوضعه!»(٨٣)

وإذاً فابن تيمية لا يعني بالتصور والتصديق المتقدِّمين على الحد والبرهان هذين الأمرين في معناهما النفسي العفوي المقابل لمعناهما العلمي المتروِّي، ولا حتى هذا المعنى الأخير كما يفهمه الفلاسفة - أعني مجرد الصياغة الصناعية للمضمون النفسي الغُفل للتصور والتصديق - بل هو يعني به شروط تحصيلهما العلمي التي تتجاوز مجرَّد الصياغة اللفظية إلى التحصيل التجريبي لمادة التصور والتصديق، أي لمضمون الحد والقياس. وهذه العملية العلمية هي التي تحصِّل المضمون التجريبي - المادة - للأمر المتصوَّر وللعلائق المصدَّقة بين هذه الأمور المتصورة. وإذاً فالعلم الذي ينفي ابن تيمية حصولَه بالحدِّ والقياس، في المنطق الفلسفي، هو العلم الذي يُمِدُّهما بالمادة أو المضمون التجريبي الذي يحصل خارجهما ضرورة. وهذا التمييز بين ما يحصل في سلسلة المسميات أو المضمون أو المادة، وما يحصل في سلسلة الأسماء أو الشكل أو الصورة، بما هما وجهان متناظران للظاهرة نفسها، هو الظاهرة التي يُنَظِّر لها ابن تيمية في كتاب **الرد على المنطقيين**، والتي وصفناها في بداية الفصل، عند الحديث عن الرياضيات الخالصة والرياضيات التجريبية بما هما أرغانونان، أولاهما للإدراك العقلي الخالص، والثانية للإدراك الحسي.

وعندما يتم تحصيل مضموناتٍ ما للحدود والأقيسة، فإن هذه المضمونات تُعَدُّ

---

(٨٢) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٩٣. ويتبع هذا النص مباشرة حصر نسقي للصور المنطقية التي يسلّم بها ابن تيمية والتي ينفي حصرها في المنطق الأرسطي من ص ٢٩٣ إلى ص ٢٩٧ خاتماً هذا التحديد بإرجاع الصورة المنطقية إلى أساس رياضي من جنس نظرية المجموعات أو من جنس عمليات الحساب، مما يجعل المنطق عنده مجرد رياضيات صورية خالصة. «فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرُها بالشكل الأول الفطري. فبقية الأشكال لا يُحتاج إليها. وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوي أو عكس النقيض (...) بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (ص ٢٩٦).

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

موضوعات وليست طبائع، كونها تَظَلُّ مفهومات مفتوحة، كلما تقدمت عمليةُ التحصيل على محتواها اتسعت أو ضاقت، بحسب أرغانون الإدراك الحسي المحصِّل للمضمون، وأرغانون الإدراك العقلي المعالج إياه صورياً. وهاتان العمليتان اللتان أهملتهما الواقعيةُ الفلسفيةُ هما ما جعل بروز النقد الفلسفي للمنطق أمراً ممكناً، فتوسَّط بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي أرغانونان: أحدهما يمكن من الذهاب من المسميات إلى الأسماء (صياغة المعطى الطبيعي بأرغانون الإدراك الحسي، ليصبح قابلاً للعلاج المنطقي الرياضي)؛ والثاني من الأسماء إلى المسميات (تأويل المُعطى الرياضي بأرغانون الإدراك العقلي، ليصبح قابلاً للعلاج التقني الرياضي). وذلك هو النسيج الوسيط الذي يولِّد الوسيط المعرفي السميك ـ الذي هو من طبيعة رياضية تقنية ـ بين النفسي الإدراكي واللغوي والمنطقي.

وتؤلف هذه «البطانة» الواصلة بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي الفعالية العلمية الحقيقية التي يمكن وصفها بصورة عاجلة على النحو التالي:

١ ـ تجريب ما سيصبح مسمَّيات العلم، ويكون هذا «الماسيصبح ـ مسمى» من أية طبيعة شئنا، إذ لا فرق يُذكر بين الأجناس التي كان الفلاسفة يميزونها فيه؛ فجميع الموجودات، الطبيعي والشريعي، العقلي والوضعي، الخاضع للضرورة أو للحرية، كل الموجودات بما هي موضوع لتجربتنا لا فرق بينها (وسنرى أهمية هذا التعميم الذي يزيل القطيعة الوجودية بين العلوم النظرية والعلوم العملية): «وأيضاً فالسبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقاً، وإما مع الشعور بالمناسب. وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله(٨٤). فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم»(٨٥) وكذلك: «وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب [باب التجارب]، وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة (...) وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروي، ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد»(٨٦). لذلك فإن الأرغانون المحدد لهذه العلاقات سيكون من جنس أرغانون الفقه في آلياته المنطقية: «وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبُّره [وتتعلق بالتجربة بما هي خاصة

(٨٤) وهذا التوحيد بين الطبيعي الضروري والوضعي أو الإرادي يؤكده ابن تيمية خاصة في النص التالي: «وبالجملة الأمور العادية ـ سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية ـ فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات أو الحدسيات (إن جعلت نوعاً آخر) حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يسمونه الحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات ان كان علماً. فإن هذه لا يقوم فيها على المنازع. فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضاً فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت وكون الحركات الفلكية جربت لا يعرفه أكثر الناس إلاّ بالنقل، والتواتر في هذا قليل. وإنما الغاية أن تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب»، (ص ٣٨٨).

(٨٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ٩٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.

بالأفعال الداخلة في قدرة الفاعل] كحصول الأثر المعيَّن دائراً[٨٧] مع المؤثر المعيَّن دائماً [ومن ثم فلا فرق بين التجريبي والحدسي، أعني ما يعود إلى قدرة الفاعل وما لا يعود إليها]: فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم. فإنه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي التزاحم. وإلاّ فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما[٨٨]. وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك، إنما يفيد المقصود من نفي المزاحم. وذلك يعلم بالسبر والتقسيم. فإن كان نفي المزاحم ظنّياً كان اعتقاد العلية ظنياً، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بد له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة الاّ الوصف الفلاني. وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب وكذلك قضايا النحو والصرف واللغة من هذا الباب»[٨٩]

٢ ـ تجريب ما سيصبح أسماء العلم، وهذا «الماسيصبح أسماء» العلم هو دائماً من طبيعة رمزية، وقابل للعلاج المنطقي بعد حصول التجريب السابق، لأن مسميات العلم وأسماءه شيء واحد، كلاهما موضوع أو متواضع عليه. فإذا سُلِّم صار القياس الصوري بُرهاناً مادياً، إذ تعامل المسميات معاملة أسمائها[٩٠]: «والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم، أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاث تارة أخرى، وعلى أكثر من تلك. فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتج أن يُستدل عليه وإنما يُستدل على المجهول. والمطلوب

---

(٨٧) ما معنى الدور والدوران عند ابن تيمية؟ انظر ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ من: **الرد على المنطقيين**، وخصوصاً قوله: «ونحن قد بيّنا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ الدور يقال على ثلاثة أنواع: الدور الكوني الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا أو لا يكون هذا حتى يكون هذا (وصنفاه: القبلي، والمعي). والنوع الثاني ما يسمى دوراً الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة الشريجية (مسألة في الطلاق في المدرسة الشافعية). والنوع الثالث الدور الحسابي: وهو أن يقال لا يُعلم هذا حتى يُعلم هذا. فهذا هو الذي يطلب حله بحساب الجبر والمقابلة». ونَخْلُص من هذه المعاني الثلاثة إلى أن الدور والدوران يعني التحليل المنطقي العام الذي ينطبق على الوجود (العلية) وعلى الفقه (الحكم) وعلى الرياضيات (العلاقات) وخاصة أعمها (حساب الجبر).

(٨٨) طريقة تحديد العلية تقتضي إذاً عملية السبر والتقسيم لتحديد العامل المؤثِّر، ويكون ذلك بدراسة ما يشبه جدول الحضور وجدول الغياب للعامل أو المتغير المؤثر. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٢. ومن المفيد الاشارة إلى الأفعال العقلية الثلاثة التي تنتظم بها التجربة بحسب ابن تيمية ـ النظر، الاعتبار، التدبر ـ بحيث يصبح الحدس (انفعال) تجربة (فعلاً)، وإذاً فالنقلة من المحدوسات إلى المجربات نقلة من الانفعال إلى الفعل.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٩٠) الاسم والمسمى العلميان من طبيعة واحدة وكلاهما وضعي: والأول وضعٌ للتسمية لا للمسمى كأن نسمي العلاقة بين الدائرة وقطرها π:؛ والثاني وضعٌ للمسمى: وهو هذه العلاقة بين الدائرة وقطرها: دائرة/ قطرها. وهذه العلاقة وضعية بمعنى أنها إضافة ذهنية مقدرة بين أمرين ذهنيين، إذ لا وجود للدائرة ولا لقطرها، فكيف بالإضافة بينهما. ودائرة/ قطرها هي المسمى وهي الاسم، أما π فهي تسمية يمكن أن تكون ما شئنا من الرموز: دائرة/ قطرها هي الدال وهي المدلول، وπ من جنس اسم العَلَم الذي يشير إليها أو العلاقة وهو تسمية وليس اسماً.

المجهول يُعلم بدليله، ودليلُه ما استلزمه. وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلال به على لازمه. وحينئذ فإذا كان للمطلوب ملزوم يعلم لزومه له استُدِلّ عليه به، وكفى ذلك؛ وإن لم يكن المستدِل يعلم إلاّ ملزومَ ملزومه، يحتاج إلى مقدمتين، وإن لم يعلم الاّ ملزوم ملزوم ملزومه، احتاج إلى ثلاث وهلم جرّا. وإذا كان كذلك فنقول: لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية. لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يُحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك؛ فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا القياس[٩١]. ونبيِّن أن المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الوجودية»[٩٢]. وهذا المنطق الذي اختُزِل في قاعدة واحدة هي قاعدة اللزوم: «وهو قول نظّار المسلمين: وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة سُميت براهينَ أو أقيسةً أو غير ذلك. فإن كل ما يُستدل به على غيره، فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل، تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه. ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو الدليل»[٩٣]. يقتضي أن يقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والمدلول الرمزييْن (الدلالة الأفقية بين الأسماء) كما وقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والمدلول الوجودييْن (الدلالة الأفقية بين الأسماء والمسميات)، خصوصاً بعد تحقيق التطابق بين المادة (المسمَّيات) والشكل (الأسماء)، بفضل ما وصفنا في ما تقدَّم.

٣ ـ مراقبة المطابقة بين ما تم تحصيلُه في تجربة المسمَّيات وما تم تحصيلُه في تجربة الأسماء، أعني السعي الدائب إلى تحقيق شرط المعالجة المنطقية للمسمَّيات التي هي مادية بفضل المعالجة المنطقية للأسماء التي هي صورية. ذلك أن استنتاج ما يحصل في المسمَّيات مما يحصل في الأسماء لا يستمد شرعيته الاّ من شرطه التجريبي المحقِّق للمطابقة بين الاسم والمسمى: «بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه الاّ من جنس ما يحصل بقياس التمثيل. فلا يمكن قطُّ أن يحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني، علم إلاّ وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه. فإن ذلك القياس لا بدَّ فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كليةً لا

---

(٩١) ومعناه أن القياس صوَريّ خالصٌ حتى إذا وافقته التجربة. فهي لم توافقه لصحته، بل لمطابقة مضمونه. والمطابقة مع المضمون تستدعي التجربة، ولا يُكتفى فيها بالصورة القياسية، وإن كانت الصورة مساعدةً على هداية التجربة، إذا صاحبها الحذر.

(٩٢) وإذاً فعلمهم بين اثنتين: إما يقيني ويكون عندئذ صورياً خالصاً، أو تحليلياً لا يتعلق إلاّ بالتقديرات والمفروضات الذهنية؛ وإما يتعلق بالموجودات، ويكون عندئذ ذا درجة من اليقين تقاس بحسب درجة المطابقة. وهذه تبقى دائماً قابلةً للانتقاض في غير الأمور الشرعية، أي في الأمور الطبيعية، حيث لا معنى لكلي قبلي. أما في الشرعيات فالكلي القبلي ممكن، إذ هو من مجال الوضع والايمان المتعلق بحكم يريد الانسان الإله طَرْدَهُ. المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٩٣) محاولة إرجاع جميع الأشكال المنطقية إلى علاقة أساسية واحدة هي علاقة اللزوم، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧ مع وضع القاعدة العامة التي لا تختلف في شيء عن محاولة رَسِل في كتابه: Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (London: George Allen and Unwin, 1972), chap. 2, para. 13, pp. 11 - 12, and

ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٩٤.

يمكن الجزم به إلاّ مع الجزم بتماثل إفراده في القدر المشترك. وهذا يحصل بقياس التمثيل[٩٤] (...) وأما بدون هذين [خبر المعصوم والقرآن الواضعين للأصول الكلية في السمعيات] فلا ينفع في الالهيات[٩٥]. ولا ينفع إيضاً في الطبيعيات منفعةً علميةً برهانيةً، وانما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب[٩٦]. أما الرياضي المجرَّد عن المادة، كالحساب والهندسة، فهذا حق في نفسه. لكن ليس له معلوم في الخارج[٩٧]. وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس. لكن ذلك يطابق أيَّ معدود ومقدَّر في الخارج[٩٨]. والبرهان لا يقوم إلاّ على ما في النفس ولا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تعبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بالبرهان، وأكثره غير معلوم بالبرهان. وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفُه»[٩٩].

٤ ـ وعلمُ المسائل الثلاث السابقة وشرائطها هو نظرية العلم البديل الذي استبدل الواقعية الفلسفية ـ التي ينسب إليها ابن تيمية علوم الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة بما هي أساس الزندقة والسفسطة ـ بالاسمية التي تجعل التعايش بين الدين والعلم أمراً ممكناً: إذ ان الأول أساسه التسليم بالأصول لعصمة المخْبِر؛ والثاني أساسه وضع الأصول الاجتهادية للتعامل مع

---

(٩٤) علم ما في العين تمثيلي دائماً. لماذا؟ يعتمد ابن تيمية في دحض العلم البرهاني بالمعنى الفلسفي للكلمة على تناقض شرطه: فهو مشروط بوجود قضية كلية فيه (على الأقل واحدة). ولا يمكن هذه الكلية أن تكون قبليةً إلاّ إذا كان العلم فَرَضِياً ـ فيُصبح جدلاً، بمعنى أن التعميم الكلي مُسَلَّم من دون أن يكون ثابتاً ـ أو تحليلياً خالصاً، لا يتعلق بموجود خارجي. ويمكن لعلِم ما في العَيْن أن يكون كلياً، بالشمول لا بالتمثيل، في السمعيات لاستناد الأصل الكلي إلى التسليم الإيماني، بعصمة الرسول المخْبر عن الأصل. لكن هذا العلم ذا الأصل الإيماني هو من جنس المواضعة الجدَلية. لذلك يمكن أن تصبح عبارة ابن تيمية «وهذا لا يحصل إلاّ بقياس التمثيل» في غياب الواقعية التي تضع أن التصور في الذهن هو عينُه الماهية في الموجود، وإلاّ امتنع المرور من الحد إلى المحدود. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٩٥) وإذاً فالالهيات المستندة إلى العقل الطبيعي ممتنعةٌ، بحكم شروط المنطق نفسه: فإذا كان من شروط القياس شمولية إحدى مقدماته على الأقل، وكان الشمول يقتضي التبْعدية ـ أعني التحقق منه بالنسبة إلى أشخاص النوع واحداً واحداً ـ فإن الكلية تصبح ممتنعة، والاستدلال الميتافيزيقي مستحيلاً؛ وإذاً فلا آلهيات إلاّ سمعية أساسُها التسليمُ بالأصول التي تعتبر صادقة، بحكم التسليم بعصمة المخبر بها، أعني الرسول.

(٩٦) ولهذه العلة كانت الحاجةُ ماسةً إلى المراجعة المستمرة ما دام العلم الطبيعي يستند إلى العاديات التي هي «على الأغلب» أو «تنحرف فتصبح على الأغلب»، أعني أنها ذات قوانين احتمالية، لا يصح فيها الاكتفاء بالاستدلال الصوري.

(٩٧) وإذاً فابن تيمية يعلم أن الرياضي الذي يتمتَّع بالعلمية القاطعة ليس الرياضي ذا الموضوع الخارجي، بل هو الرياضي الخالص الصورية، لأن موضوعه هو عدد ومقدار في النفس، والبرهان لا يتعلق إلاّ بما في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج، كما يتبين من الرياضيات التطبيقية التي أُخِذَ منها مثالُ الفلك.

(٩٨) يبدو النص وكأنه مضطرب. لكن الجملة الموالية تستدرك لتبين أن المطابقة غير برهانية، لأن البرهان يتعلق بما هو مقدَّر في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج: مما يعني أن الرياضيات التطبيقية من جنس العلوم التجريبية شكلاً. وقد تكون الجملة هكذا: «لكن ذلك [لا] يطابق أي معدود ومقدر في الخارج»، بسقوط «لا» منها.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

التجربة وصياغتها صياغة علمية نسبية، لا تدَّعي الإطلاق، فلا تصطدم بالدين.

ثامناً: مدار الإشكال في الفلسفة النظرية الواقعية

وهكذا إذاً يكون مدار الإشكال هو طبيعة هذين الوسيطين بين البعد النفسي الإدراكي من العلم (التصور والتصديق) والبعد اللغوي المنطقي منه (الحد والقياس). وهذان الوسيطان هما بُعْدا الفعالية النظرية المحقِّقة لشروط المشاكلة بين تجربتنا عن الظاهرة التي هي موضوع علمنا، وبين المواضعات التي نصوغها بها، بفضل ما لنا من تجربة رمزية هي الأسماء العلمية (التي هي غير أسماء اللغة الطبيعية، رغم المماثلة الوظيفية)، من دون الذهاب إلى حد اعتبار هذه المشاكلة مطابقة تماهٍ بين المعقول والموجود، تماهياً ينتهي، في الأخير، إلى الواقعية التي قلبت العلاقة: فصار علمنا معياراً للموجود!

وإذاً، فإن ما حصل في الفلسفة الواقعية، وسعى ابن تيمية لتعريته بإبراز آلياته، هو تحويل هذه المواضعات إلى طبائع متجوهرة هي ماهيات الأشياء، تحويلاً صيَّر المنطق ميتافيزيقا واقعيةً مفارقةً أو محايثةً، في حين أن هذه المُواضعات مجرَّد عبارة اصطلاحية عما حصل لنا من تجارب عن الأشياء. وهي دائماً تجارب دون الكليّة والإطلاق، إلاّ إذا اقتصر بحثنا في الأسماء دون المسمَّيات[100]. ولكن اذا انتهت النظرية الاسمية الى أن الحدود في اللغة العلمية تؤدي وظيفة الأسماء في اللغة الطبيعية[101]، وكانت الأقيسة في الأولى مؤديةً وظيفة الجمل في الثانية، ألا يصبح العلم فعاليةً لغوية بالمعنى الاصطناعي للغة الصانعة للرمز والمرموز معاً: **الأولى** هي الفعالية المنطقية الخالصة أو الرياضيات الخالصة؛ **والثانية** هي الفعالية المنطقية المطبقة أو الرياضيات المطبقة، وخلال هذا الصُّنع المزدوج يقع تشاكل بين تجربتين، أولاهما هي تجربتنا عن الموضوع، والثانية هي تجربتنا عن الرمز؟

---

(١٠٠) وعندما نعامل هذه الأسماء العلمية معاملةَ المسمَّيات، فنحن نفترض أن هذه المسمَّيات هي مدلول الأسماء لا غير وليس مَرْجِعَها. لذلك فإن الأسماء والمسميات في العلم تعدُّ شيئاً واحداً ـ وهي غير التسمية التي هي الرمز الذي يُوضع علامة دالة على «المسميات ـ الأسماء ـ المدلولات». والاسم هو المسمى عند الأشاعرة بهذا المعنى: ففي العلم الإلهي الاسم هو المسمى، لأن الاسم ليس اللفظ ـ اللفظ هو التسمية ـ بل هو المدلول. والمدلول لا يكون غيرَ المرجع إلاّ في البعد النفسي الإنساني. أما في العلم الإلهي أو الإنساني إذا كان علماً صادقاً، فالمدلول هو المرجع العلمي وهو معنى الدلالة المتواطئة: فمثلاً مدلول π هو نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، وهذه النسبة اسم ومسمى. أما الرمز π فهو تسمية يمكن أن تكون ما شئنا من الرموز: والاسم والمسمى هما أيضاً مُواضعه، إذ هما نسبة عقلية اخترعها الإنسان تماماً، كما يخترع الاله الموجودات بالأسماء، فتكون هي عين أسمائها. ولذلك فهي كلمات بالمصطلح الصوفي.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢: «والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعدد الأسماء سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة».

فكيف نفهم، عندئذ، وجود الرياضيات الخالصة؟ هل هي مرتبطة دائماً بالرياضيات التطبيقية بالمعنى السابق وصفُه؟ ما معنى وضع لغة صناعية لا تعبِّر عن موضوع مُعطى محدَّد؟ إنها لغة تعبِّر عن موضوع ممكن، يكون تحدُّده هو درجات الإمكان فيه: أي إن هذه اللغة لغة مضاعفة، لغة موضوع وضعية، ولغة مابعد موضوع وضعية كذلك، جاعلة من الأولى مادةً لها؛ مما يفيد بأن عدم التناقض، بما هو مبدأ لهذا العلم، ليس إلاّ حالة خاصة من المطابقة: إنه المطابقة بين الرموز حيث يكون أحدها موضوعاً، وآخر مابعد موضوع. ومعنى ذلك أن الفرق الوحيد بين الرياضي الخالص والرياضي التطبيقي هو طبيعة الموضوع الذي تقع معه المطابقة، أو عدم التناقض:

ـ فإذا سلّمنا بأن هذا الموضوع هو عَيْن مواضعاتنا، كان ذلك علماً رياضياً خالصاً: وعندئذ نقول إن موضوعه ليس خارجاً عنه.

ـ وإذا سلّمنا بأن هذا الموضوع متعالٍ عن مواضعاتنا، ومواضعاتنا تتغيَّر للحاق به تغيُّراً لامتناهياً لكي تتمكن من إدراكه، كان ذلك علماً رياضياً مطبَّقاً: وعندئذ نقول إن موضوعه خارج عنه.

وسنختم هذا الفصل بفقرة من ابن خلدون لخَّص فيها الثورة الاسمية التي ننسبها إلى ابن تيميّة خاصة، معتبرين أصلها متقدِّماً عليه في الكلام الأول، حيث يقول: «وإذا تأملت المنطق وجدته كلَّه يدور على التركيب العقلي، وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي الذاتي، عندهم، إنما هو اعتبار ذهني، ليس في الخارج ما يطابقه، أو هو حال عند من يقول بها [بالمعنى الذي لها عند بعض الأشاعرة وليس بمعناها عند أبي هاشم الجبائي]. فتبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر. ويبطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان. وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس. ولا يبقى إلاّ القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها. وهو الذي يعبّر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلمون بالطرد والعكس. وتنهدم أركان المنطق جملة»[١٠٢].

إن هذا النص يكاد يكون أدقَّ وصفٍ لنقد ابن تيمية، أو بصورة أدق صياغة ابن تيمية الفلسفية لهذا الموقف الذي ينسبه ابن خلدون إلى المتكلّمين المتقدمين على الغزالي: فنفي واقعية الكلي (الكلي الطبيعي)، ونفي أساسها الأنطولوجي (الذاتي)، وبطلان العلم الفلسفي (الكليات الخمس والتعريف والمقولات العشر والعرض الذاتي والقضايا الضرورية والبرهان)، والاقتصار على المنطق الصوري تعريفاً وقياساً، كل ذلك شروط حققها ابن تيمية للوصول إلى الموقف الاسمي المطلق، إذ إن الذاتي أصبح مجرَّد اعتبار ذهني، والحدود مجرَّد

---

(١٠٢) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٤ ـ ٩١٥.

أسماء مخترعة كونها مجرَّد اصطلاح ومواضَعة متغيِّرة بحسب ما يلائم غاية العالِم من علمه[١٠٣].

فهل معنى ذلك أن العلم النظري ـ العلم الضروري الذي يعلم الوجود على ما هو عليه ـ انتهى، ما دام شرطُه قد زال، أعني الذاتي والضروري؟ أم أن نظريةً جديدةً في العلم النظري ستشغل حيِّز النظرية الواقعية، دون مزاعمها الأنطولوجية؟ فيصبح العلم منظومة رمزية اصطلاحية يتواضع عليها العلماء للدلالة على ما حصَّلوه من خبرة عن موضوع معيَّن، وتكون هذه المنظومة مفتوحةً دائماً وقابلةً للتغيُّر والتطوُّر، ليس فقط بمعنى التغيُّر الناتج من الإضافة إلى ذات العالم؛ بل بما كان ذلك من خصائصها الدائمة، سعياً من العلم إلى ملاءمة الرامز مع المرموز منطقياً، والمرموز مع الرامز تقنياً، وبحكم تاريخ هاتين التجربتين حول الرامز والمرموز؟ ذلك ما نحاول دراسته في الفصل الأول من القسم الثالث الأخير، المخصَّص للوجه الموجب من الإصلاح في وجهيه النظري (ابن تيمية)، والعملي (ابن خلدون).

---

(١٠٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه: «إذ مضمونُ هذا كلّه [حصر مكونات الماهية] أن يأتيَ شخصٌ إلى صفات متماثلة في الخارج، فيدَّعي أن الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه. فإن جعل هذا مطابقاً للأمر في نفسه ـ وهذا قولهم ـ كان مبطلاً. وإن قال هذا اصطلاح اصطلحته، قوبل باصطلاح آخر» (ص ٦٨). والطابع الوضعي في هذه الحالة يستند إلى نفي الذاتي سلباً، وإلى التصور الوضعي للعلم ثانياً: فالحد اسم وضعي مثل جميع الرموز. لذلك فلا عجب إذا قاس ابن تيمية هذا الاسم المخترع على اللفظ في اللغة الطبيعية، وعلى الخط في الكتابة: فجميعُها موضوعات تحكمية، بمعنى أنها ليس لها من ذاتها ما يجعلها تكون ما هي عدا وظيفتُها الذريعية، أعني أداءها وظيفة الإفادة العلمية.

الفصل الرابع

من واقعية السياسي والتاريخي إلى ذريعتهما أو من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها

«وإذا كانت كل حقيقة مُتَعَقَّلَةٍ طبيعية يصلح أن يُبحث عما يَعْرِض لها من العوارض لذاتها، وجبَ أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علمٌ من العلوم يخصُّه. لكن الحكماء لعلَّهم إنما لاحظوا في ذلك العنايةَ بالثمرات. وهذا إنما ثمرتُه في الأخبار فقط، كما رأيت. وإن كانت مسائلُه في ذاتها وفي اختصاصها شريفةً. لكن ثمرتَه تصحيحُ الأخبار، وهي ضعيفة. فلهذا هجروه»[١].

حدَّدنا، في غاية الفصل الثاني، طبيعة العلاقة بين علمَي السياسة والتاريخ، وبين موضوعيهما (السياسي والتاريخي)، فبيَّنا أن النظر العملي بما هو علم الفعالية المنتجة للنماذج الرمزية العملية هو علمُ العاملية أو السياسيات، وهو التاريخ إذا جعل من هذه الفعالية موضوعاً له. وذلك لأن السياسي هو هذه الفعالية بما هي عاملة أو منتجة للقيم، والتاريخي هو هي بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز بوضوح لوجود عائق الواقعية العملية الذي جعل السياسي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الأكسيولوجية لموضوعاته الأولى (أنظمة دستورية، سلّم قيم، آراء أهل مدينة بِعَيْنِها)، والتاريخي بصورة عامة ينحصر في الخصائص الأسطورية لموضوعاته الأولى (روايات عفوية بالخبر الطبيعي واللغة الطبيعية عن ماضٍ معيَّن مُشبع خرافات بعينها). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل، فنقلنا من الواقعية في السياسي والخلقي أو الانساني[٢] إلى الذريعية فيهما معاً، وعلاقة ذلك بالنقلة

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ج، ط٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٣.

(٢) نستعمل مصطلح الخلقي بمعنى الظاهرات الإنسانية في المجتمع، أي ما يفاد بمصطلح العلوم الخلقية أو العلوم الروحية أو العلوم الإنسانية بالمقابل مع العلوم الطبيعية. ولا نعني به علم الأخلاق بما هو علم أكسيولوجي. والظاهرات الإنسانية الخلقية هي جملة الإضافات الإنسانية للوجود الطبيعي الخارجي والداخلي: انها إذاً مضمون الظاهرات الإنسانية التاريخية والحضارية المادي منها والرمزي.

الأكسيولوجية من الواقعية إلى الذريعية أو من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي، أعني من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها كهدف للفعالية العملية عملاً وتنظيراً.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للسياسي والتاريخي في وجهيها العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العملية من إدراك الطبيعة الناظرة لعلم العمل(٣)، ومن ثمَّ الطبيعة الحقيقية للسياسي، فإن البحث في مسألة علم السياسة يتقدم على البحث في مسألة علم التاريخ عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج. ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة النُقْلة من الواقعية إلى الذريعية في علم السياسة مُرجِعِين إدراك ذلك إلى المسألة نفسها في علم التاريخ. وإذاً فهذا الفصل يتألف من مستويين:

ـ **الأول**، يتعلق بالسياسي وعلمه، بما هما بؤرة الإشكال الواقعي؛

ـ **الثاني**، يتعلّق بالتاريخي وعلمه، بما هما موطن الحل الاسمي.

الأول يَعُمّ الفلسفة وعلم العمل اليونانيين والفلسفة وعلم العمل العربيين؛ **والثاني** يخص الاصلاح الخلدوني أساساً (وإصلاح ابن تيمية من بعض الوجوه)(٤)؛ بحيث يصلح

---

(٣) وذلك بالمقابل مع الطبيعة العاملة للنظر: ففي حالة الرياضيات والمنطق منعت الواقعيةُ من إدراك البعد العامل من النظر، لظنها أن موضوع النظر مُعطى طبيعي، وليس من صُنع النظر. وفي حالة السياسيات والتاريخ تمنع الواقعية من إدراك البعد الناظر من علم العمل لظنها أن المعمول عديمُ الاستقلال عن النظر، كونه معمولاً. وإذاً، فما حصل في الاسمية العملية يبدو مقابلاً لما حصل في الاسمية النظرية. هذه أثبتت أن المنظور ليس طبيعة مُعطاة بل هو من صُنع الناظرين. وتلك أثبتت أن علم المعمول ليس هو الصانع للمعمول، لكون المعمول ـ رغم كونه معمولاً ـ أمراً معطى ذا وجود موضوعي. والحاصل أن كلا الموضوعين وَضْعِيان، رغم كونهما لهما الموضوعية التي تمنع ردُّهما إلى مجرد مفهومهما المنظور، وبذلك تبقى الموضوعية من دون الواقعية، وهو المطلوب في كلتا الحالتين. معلوم النظر ليس طبيعياً بل هو وضعي. وعلمُ العمل، رغم وضعية موضوعه، ليس هو الصانع لموضوعه الوضعي، بل علاقته به كعلاقة علم النظر بموضوعه: موضوعهما وضعي، لكن وضعه غير علمه، بل هو متقدِّم عليه. والواضع للموضوع غير العالم في مسألة العمل، وهو كذلك غير العالم في حالة النظر، بل هو في الحالة الثانية «الجماعة العلمية» إن صحّ التعبير، وهو في الحالة الأولى «الجماعة العملية»، أعني المؤسستين الرمزيتين التقنيتين المحدِّدتين للمعلومات والمعمولات تحديداً تاريخياً مضموناً وشكلاً. وقد خصصت **المقدمة** للجماعة العلمية الجزء الأهم من البابين الخامس والسادس، وللجماعة العملية الجزء الأهم من البابين الثاني والثالث من المقدمة. أما الرابع فهو خاص بالشروط الوسيطة الرابطة بين الجماعتين، أعني العمران الحضري؛ وأما الأول فيتعلق بالشروط المادية (الجغرافية المناخية الاقتصادية) والرمزية الأولية (المعرفة السحرية والكهانة والنبوة) المشروطة، قبل كل شيء سواها، في وجود العمران بشكليه البدوي المُعِدّ للدولة والحضري الناتج منها؛ بحيث تكون تكوينية العمراني والسياسي والنظري والعملي التاريخية تكوينيةً واحدةً، وهي موضوعُ علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، بما هو العلم الشارط لعلم التاريخ والمشروط به.

(٤) وطبعاً فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن خلدون. لكن اهتمامَه به سالبٌ، كونه يتعلق بنقد نظرية السياسي وعلمه عند الفلاسفة بمناسبة إصلاح نظرية التاريخي وعلمه. ولنشرح المقصود. فبالنسبة إلى =

الثاني بإعادة النظر في الأول.

فكيف يمكن أن نحدد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم السياسي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم العملي، خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإبستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعملي في عهدي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصهما في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في ممارسة علم العمل ومقدمه التأسيسي الفلسفي، فنقل السياسة من الطبعية الواقعية بضربيها الأفلاطوني والأرسطي (بما هما حدّا الافلاطونية المحدثة)، كما سنصفها، إلى الوضعية الذريعية التي توسطت بضربيها(٥) بين

= الفلاسفة، السياسي وعلمه يتعلقان بما ليس تاريخياً في الإنسانيات، لأن التاريخي من الواردات التي لا تقبل العلم؛ وهي موضوع مَلَكة فنية هي الفكر أو التعاطي مع الواردات (أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **تحصيل السعادة**، حققه وقدّم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الاندلس، ١٩٨١)، ص٧٠ وما بعدها). وإذاً، فهما أمران مختلفان، رغم أن السياسي يشمل كل ما يقبل العلم من الإنسانيات، أعني موضوع العلوم العملية (السياسة بمعنى علم أنظمة الحكم، والأخلاق والاقتصاد المنزلي). لكن إذا أصبح التاريخي قابلاً للعلم وهو عين العمراني بما هو صائر في الزمان، يصبح التاريخي جامعاً لما كان يُعَدّ مادةً للسياسي، ولكن بمعنى لا يستثني الواردات، بل لعله لا يعترف بغيرها! والسياسي (أي العلوم العملية أو ما أصبح علماً للعمران البشري)، بما هو قد صار تاريخياً، هو الفعالية المنتجة لموضوعه، أعني العمران بما هو موضوع علم جديد، هو علم العمران ذو الأداة التاريخية، تماماً كما أصبحت الرياضيات الفعالية المنتجة لموضوعها الذي هو الطبيعة بما هو موضوع علم جديد هو علم الطبيعة ذو الأداة التجريبية. أما السياسة بمعنى علم الأنظمة السياسية والدستورية وفنيّات الحكم، فهي جزء من السياسة بمعناها الأول، أعني من علم العمران، مثلما أن الرياضة بمعنى علم الأنظمة الرمزية والنموذجية وفنيّات التعبير عن الظاهرات هي جزء من الرياضيات بمعناها الأول، أعني من علم الطبيعة. السياسة كفن منفصل، والرياضة كفن منفصل، جزآن من علم أوسع منهما: الأول هو علم الظاهرات الخارجية بما هي معتبرة ثابتة غير تاريخية (علم البنى العامة للوجود)؛ والثاني هو علم الظاهرات الخارجية بما هي معتبرة متغيّرة تاريخية (علم صيرورات البنى العامة للوجود).

(٥) ما هما ضربا الوضعية الذريعية؟ إنهما الوضعية الإلهية حيث تنعدم القيم الذاتية للأشياء ليحُلَّ محلَّها الحكمُ التقويميُ للإرادة الإلهية المشرّعة (مسألة الخلاف حول التحسين والتقبيح العقليين بين الاشاعرة والمعتزلة غير الأشعرية). وهو معنى التوقيف الشرعي والبراءة الأصلية للأشياء قبل التكييف الشرعي لها. ويتلو ذلك الوضعية الذريعية الانسانية، حيث يُنسب إلى الانسان الدور نفسه، فتُعدُّ تعييراته للأشياء مجرّد تَحَكُّمٍ محض، علَّتُه، في الأغلب، إرادة الأقوياء. وهذا هو رأي ابن خلدون كما نتبينه في الدراسة. وليس معنى ذلك أن هذا التحكم لا يقبل العلم: مضمونه (كون كذا كذا) هو الذي يُعَدُّ لامتناهياً، وغير موضوع العلم. أما آلياته فهي معلومة، إنها آليات فرض إرادة القوي وآليات تقليد المغلوب للغالب (ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٥، ٢٦ و٥٢ والباب ٢، الفصلان ٢٣ و٢٤)؛ وهي آليات التاريخي عامة؛ لأن التاريخي هو حصيلة هذه التحكمات المحكومة بقانون التغالب بين القوى في المجتمع الانساني، وهو تغالب قابل للحصر القانوني، مثل الظاهرات الطبيعية.

سياسي أداتُه المدني النفسي(٦) والاقتصادي المنزلي(٧)، إلى سياسي أداتُه الاجتماع السياسي(٨) والاقتصاد السياسي(٩)، وذلك من دون فصل بين العملي والنظري من حيث

---

(٦) النموذج النفسي لمكونات المدينة (أي المجتمع بالمصطلح الفلسفي الواقعي) ولمكونات صورته أو الدولة: الطبقات الثلاث (التي يتألف منها المجتمع) الموازية لقوى النفس الثلاث (الناطقة والغضبية والشهوانية أو الشوقية)، أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، (من III 415 أ إلى نهاية المقالة الثالثة: «التوازي بين ملكات النفس وأصناف الأمزجة وطبقات المجتمع وعلم النفس الفردي والجماعي،» و VII .544 ج) وأرسطو: **أخلاق نيقوماخوس**، I .13 .1102 أ 5 - 1103 أ 10 وخاصة **السياسة**، I .4 .IV 1290 ب 25 - 1291 أ 40: حيث تتم المقارنة بين وظائف المجتمع والأعضاء التي يتألف منها الحيوان وتصنيف الدساتير، مثل تصنيف الحيوانات بتواليف هذه الأعضاء الضرورية الممكنة مع المقارنة بالنفس. من هنا منهجية التاريخ الطبيعي (وأعضاء المجتمع هنا هي الفئات الضرورية التي يتألف منها المجتمع). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو في معيارية النموذج في حالة أفلاطون وضرورة تغيير الموجود بحكمه، وعدم معيارية النموذج في حالة أرسطو والقبول بالموجود. ولكن كلاهما يرى أن السياسي ليس وليد التاريخ الذي جعله يكون ما كان، بل هو وليد طبائع الخلقي والمدني، الثابتة ثبات الأنواع في التاريخ الطبيعي (السوفسطائي كذلك يستعمل نموذج تصنيف الحيوانات).

(٧) الاقتصادي المنزلي وبه يبدأ أرسطو كتاب **السياسة**، مباشرة بعد تحديد الطابع الطبيعي للوجود السياسي للانسان (بداية من I .3 .1253 ب I إلى نهاية المقالة الأولى)، وكذلك أفلاطون نظرية التعاون. ولكن، في هذه الحالة كذلك، تقديم الدولة على مكوناتها يجعل النموذج الأفلاطوني ينتهي إلى ضرورة إزالة المنزل (وشرطاه الزوجة والملْكية الخصوصيتان)، وكذلك النفس ليكون المنزل والنفس هما الدولة حيث تتم المطابقة بين النموذج والموضوع المُتَمَذَّج له: الدولة هي التي تُصبح نفساً (طبقاتها كمَلَكات النفس) ومنزلاً (تعاونها كتعاون المنزل). وكلاهما يعتبر المجتمع على نموذج المنزل، أعني التعاون الذي هو طبيعي؛ ولكن أحدهما ينفي استقلال الوسائط لتحقيق الوحدة المطلقة، والثاني يحافظ عليها حفاظاً على الوحدة العضوية للدولة.

(٨) وهذا هو المقابل المطلق للنموذج النفسي المذكور في التعليق السادس (ويبدو أفلاطون، في محاولته لتحديد مفهوم العدالة، مقدِّماً الاجتماعي والسياسي على النفسي والطبيعي؛ لكن التقديم ليس الاّ للتكبير كما نفعل بالمجهر، وليس بمعنى أن النفس تستمد بنيتها من الاجتماعي والسياسي؛ اذ حتى العالم، فإنه عنده خاضع لبنية نفس العالم التي لها عين بنية نفس الانسان! كما إن تعدد الفئات وتجاوز الثلاثة عند أرسطو في المرجع المشار اليه، ليس الاّ من جنس تعدد ملكات النفس أو أعضاء الحيوان الضرورية، كما قال هو نفسه، وليس دالاً على التخلص من النموذج النفسي. والعلة واضحة في الحالتين، اذ لا بد من أن يكون النموذج مستمداً من الطبيعة عندهما لعدم اعترافهما بكون السياسي والاجتماعي حصيلة تاريخية غير مسبوقة بشكل تقتضيه الطبيعة، حتى وان كانت ستنتهي إلى ما يشبه الشكل الطبيعي الذي يفسر بالتراجع على أنه كان الغاية قبل حصوله واليه كان المآل!)، لأنه يعتبر الاجتماعي التاريخي متقدماً على النفسي ومحدداً أشكاله، عوض أن يكون محدداً به.

(٩) وهذا هو المقابل المطلق لنموذج الاقتصادي المنزلي المذكور في التعليق السابع. فمسعى أفلاطون إلى جعل المجتمع بكامله منزلاً: الملكية الجماعية وتوزيع العمل بإطلاق في أسرة واحدة هي المدينة، أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، V .462 ب، أو مسعى أرسطو للحفاظ على المنزل، واعتبار المجتمع منزل المنازل لا يغيران من الأمر شيئاً، اذ إن الاقتصاد يعتبر من حيث وظيفته التعاونية، خاصة والخلاف هو حول أيهما أفضل لتحقيق غايات التعاون. أما الاقتصاد السياسي فإنه لا يعتبر التعاون غاية طبيعية للاقتصاد، بل التعاون ليس إلاّ مجرد وسيلة للانتاج بدليل أن سد الحاجات التعاونية ليس هو المحدد للانتاج وللقيم، بل العكس. فالتعاون وسيلة لاستغلال الأقوى للأضعف ومعونة الأضعف للأقوى! (بخلاف الأسرة، حيث يكون الأقوى في خدمة الأضعف). وبهذا=

طبيعة الموضوع[10].

ويقتضي تحديد ما طرأ أن ندرس المقابلة بين الواقعية والذريعية السياسيتين، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للسياسي، لنستخرج منطق الاكتشاف السياسي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة حتى تتم النقلة من الأولى (الواقعية السياسية) إلى الثانية (الذريعية السياسية)، وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من علم العمل السياسي ومابعده، وخاصة قبل الانفجار تأسيساً، وبعده تحقيقاً[11].

أولاً: الواقعية العملية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديد الفكر اليوناني (كما برز في فلسفتيه الكبريين) لطبيعة السياسي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جواباً عن سؤال واحد ذي وجهين: أكسيولوجي، وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والخلقي الإنساني ببعديه الصوري والمادي، وابستمولوجي وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والعلمي ببعديه العقلي والحسّي، وذلك على الأقل في أكثر الفلسفات تمثيلاً لهذا الفكر، أعني حدَّي الافلاطونية المحدثة اللذين تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي، بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعيَّن الجواب الأفلاطوني والأرسطي على هذا السؤال تعيّناً جعله يكون واقعياً وُجوباً، إما بمعنى واقعية القيم المفارقة، أو بمعنى واقعية القيم المحايثة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي حُدِّدَ السياسي بالإضافة إليه: أعني الموضوع الخلقي الإنساني بما هو ظاهرة طبيعية لاتاريخية.

ورغم أن الواقعية القيمية المفارقة تبدو، بالإضافة إلى السياسي، مغايرةً تمام المغايرة

=المعنى فالاقتصاد السياسي هو الذي يحدد شكل الاقتصاد المنزلي الذي يكون عبودياً (كالذي درسه أرسطو) أو تعاونياً كالذي قد ينتهي اليه في الغاية. فلا شيء يثبت أن الاجتماع هو من أجل التعاون على سد الحاجات فلعلّه من أجل التعاون على تكوين الثروات، ومن ثم على منع سد الحاجات. إلاّ على الأقوياء، اذا سلمنا بأن علة الاجتماع التعاون. والغالب أنه غير معلول به، لأنه لو كان معلولاً به لحصل غيره الذي هو أفضل منه، أعني عدم الاجتماع المُغني عن الحاجة إلى الاقتسام، وإلى المزاحمة. لكن الاجتماع يشمل غير الانسان، وهو إذاً غير معلول بخاصة إنسانية هي التعاون المقصود: لذلك يعتبره ابن خلدون محتاجاً إلى الارغام عليه. وما كان الأمر يكون كذلك لو كان طبيعياً بالمعنى الذي يعنيه الفلاسفة (انظر التحليلات اللاحقة في الفصل السادس).

(١٠) عدم الفصل بين النظري والعملي من حيث العلمية؛ فكلاهما، اذا كانا علماً، لا بد وأن يكونا نموذجاً نظرياً خاضعاً للامتحان التجريبي (الأول)، والتاريخي (الثاني): والاّ فهو مجرد تخمينات لا علمية فيها.

(١١) وذلك لأن مناقشة النظريات الفلسفية ومحاولة تحقيقها قد تمتا بداية من الرابع، وفشلتا في الخامس، وانتهتا بانتهاء القول بهما بعد هذا الفشل. ولعل ذلك هو السر في غياب الفلسفة العملية في: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦.

للواقعية القيمية المحايثة (التقابل بين أفلاطون وأرسطو في طبيعة السياسي)، فإن مجال تحديد السياسي بالإضافة إلى الخُلقي يبقى واحداً، عند أفلاطون وأرسطو، فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الخلقي؛ ومن ثم فهما يعترفان للسياسي بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي المتجاوز للتراكم التاريخي بل والمتعالي عليه. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية مُثُل القيم (السياسي المثالي بالإضافة إلى القيم بما هي قيم الخلقي المفارقة)[١٢]، أو من حيث دوره في بنية المظاهر الخلقية الحادثة فعلاً في التاريخ (السياسي الوسيط بالإضافة إلى الظاهرات التي على علم السياسة، بما هو فن، إنقاذُها في فهمه المظاهر الحاصلة من الخلقي)[١٣]، فإنه يبقى دائماً ذا وجود واقعي لا يُرَدُّ إلى مجرد اختراع إنساني يفعله عوض الانفعال به. وهو إذاً موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (السياسي المثالي)، أو بالإضافة إلى المادة الخلقية (السياسي الوسيط). إنه إذاً فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود طبيعي ذي قيام ذاتي.

وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من السياسي لنفيه القيم المفارقة، فهو يسلّم بالنوع الثاني (الذي هو الوحيد عنده) ويعتبره موجوداً بالقوة في الموجود الخلقي الطبيعي (أي الإنسان مدني بالطبع)، كونه البنية المجرَّدة لصورته المادية[١٤]. وإذاً فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو، في المسألة السياسية لا يتعلق بواقعية السياسي، بل بنوع علاقته بالخلقي: هل هو بنية صورته المحددة لمثاله المفارق، أم هو بنية مادته المحددة لصورته المحايثة (علماً أن الصورة والمادة كل منهما أمر واقعي قائم بالذات، وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده ـ حاشا علمه التقبلي ـ لأنه ليس أمراً مخترعاً أو وضعياً)، وذلك هو المعنى الحقيقي للواقعية الخلقية التي يشترك فيها الفيلسوفان[١٥].

---

(١٢) وهو مدلول الجمهورية وضرورة الخروج من الكهف والعودة اليه لسياسة المدينة: أفلاطون، المصدر نفسه، 520. VII ب وما بعدها.

(١٣) وهو مدلول النواميس، بما هي محاولة للاقتراب من الواقع السياسي، وتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، باعتبار الحاصل أو ما يقرب منه قدر الإمكان: **النواميس**، المقالة الخامسة، ص 739 أ وما بعدها.

(١٤) ارسطو، **السياسة**، 1253. 2. I أ 2 - 17.

(١٥) لذلك فهما يعتبران الخلقي متقدماً على السياسي، بل هو شرطه، بل إن السياسي وسيلةٌ إليه، وذلك بمعنيي السياسي، وليس نتيجة تابعة للسياسي:

١ ـ الوجود الاجتماعي وسيلة لتحقيق شروط الحياة الخلقية، أي تحقيق الإنسان ذاتاً وغايات (أفعاله الخاصة) والسعادة والعدالة والحرية (أرسطو: **أخلاق نيقوماخوس**، 1094 أ 1 - 10، و **السياسة**، 1253. 2. I أ 35). والفضيلة أو الغاية والفضيلة والعدالة بالنسبة إلى الإنسان (الجماعة، خاصةً، حتى وإن كان على حساب الفرد بخلاف أرسطو): وهذا هو معنى وجوب التضحية (من أجل الجماعة) المطلوبة من الفيلسوف وحرس الدولة والمصلحة العامة عامة (أفلاطون).

٢ ـ سلط الدولة الساعية إلى تحقيق ذلك، وتنظيم المجتمع بصورة تجعله يحقق ذلك بتنظيم التربية والسلطة والحياة الاقتصادية والخلقية.

ويمكن أن نبرز ذلك بوضوح تام من خلال تحديدهما دور علم السياسة الخالص (نظرية الدولة ومؤسساتها ووظائفها) وعلم السياسة المطبّق (وصف النظم الموجودة في التاريخ اليوناني)، كون ذلك يجمع بين بعدي المسألة، الأكسيولوجي (العلاقة بالخلقي ببعديه صورةً ومادةً) والإبستمولوجي (العلاقة بالعلمي ببعديه العقلي والحسي) عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر الحاصل من الظاهرات الخلقية موضوعاً لعلم السياسة، حتى ولو انتسب هذا الحاصل إلى أكثر الظاهرات الخُلُقية انتظاماً، كما في النظم الدستورية والعادات الخلقية[١٦]. وذلك لسببين: **أولهما** لأن الحاصل من الظاهرات الخلقية لا يُطابِق حقيقتها التي لا يدركها إلاّ العقل، أعني السياسي المثالي؛ **والثاني** لأن تمام الحاصل من السياسي في التاريخ ـ أي ما ندركه بالملاحظة التاريخية للسياسي ـ مهما كان منتظماً فهو دائماً دون المعقول السياسي المثالي. والنسبة بينهما كالنسبة بين معقول الخلقي وتحقيقه في إحدى المدن التاريخية، بحيث إن الظاهرات الدستورية التاريخية، مثلاً، رغم ما تتّسم به من انتظام في المدن اليونانية، تبقى دائماً دون حقيقةٍ تتجاوزها هي المعقول السياسي المطلق التمام والانتظام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يُستمد من ملاحظة الحاصل من السياسي في التاريخ، حتى وإن سلّمنا بأن وظيفة علم السياسة التطبيقي قد تكون إنقاذ الظاهرات في السياسي الحاصل وتفسيرها[١٧].

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للسياسي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية لمادة صورة الموجود الخلقي عوضاً من اعتبار أفلاطون له بنية لمثال صورته)، فإنه يَعُدّ الحاصل من الظاهرات الخلقية الموضوع الحقيقي لعلم السياسة التطبيقي، خصوصاً إذا تميز هذا الحاصل بالانتظام والتمام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الدساتير الحاصلة[١٨]. ومعنى ذلك أن النظريات السياسية المستمدة من ملاحظة الحاصل من الظاهرات الخلقية ليست

---

(١٦) كما يبدو ذلك من خلال الوصف الوارد في المقالتين VIII و IX من: **جمهورية أفلاطون**، حيث إن الوضعيات الموصوفة والمعتبرة مرضية كلها وضعيات حاصلة فعلاً، ولكنها لا تُعد من موضوعات السياسة إلاّ بمعنى كون المرض من موضوعات الطب بالقصد الثاني لأن موضوعه بالقصد الأول هو الصحة. والقياس بالطب هو علة التحديد الخاطئ لطبيعة السياسي: فإذا كان الحاصل من السياسي مرضياً (المصدر نفسه، المقالتين VIII و IX) بالمقارنة مع الواجب، فكأنّا جعلنا من الصحة أمراً واجباً غير حاصل واعتبرنا جميع الحالات الصحية الحاصلة بالقياس إليه حالات مرضية ما دام لا واحد منها خالياً من بعض العيوب.

(١٧) كما هو الشأن في المقالتين VIII و IX من: المصدر نفسه فهاتان المقالتان، لو نُزع عنهما الطابع المعياري ولم تعتبرا ما تصفانه مرضياً، لكانتا من أعمق الدراسات الاجتماعية والنفسية لآليات السياسة والاجتماع النفسية والاقتصادية حيث تُستعمل مفهومات قريبة من الصراع الطبقي وعلم النفس الاجتماعي لتحليل الظاهرات السياسية والاجتماعية. لكن ذلك لا يُعد من علم السياسة بما هو علم معياري محدد لما يجب أن تكون عليه المدينة.

(١٨) أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، X ,1180 ب 28 - 1181 ب 23.

مجرد تقنيات وحيل لإنقاذ هذه الظاهرات بالقياس إلى علم سياسي موضوعه السياسي المثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست الظاهرات السياسية الخالصة، فضلاً عن التطبيقية، إلاّ الخصائص المجردة من الظاهرات الخلقية الحاصلة فعلاً، إذا أردنا أن يكون لها وجود فعلي، وإلاّ فهي مجرد تصورات ذهنية وهمية لا وجود لها ولا قيام لها بذاتها. وكونها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي، وتفريقها بالعقل ـ المفارقة المنطقية ـ عن موضوعها الذي تقوم به، هو الذي بالإضافة إليه تُعتبر بالقوة مفارقة: كونها مفارقة هو الذي هو بالقوة وليس كونها ذات وجود ذاتي.

وإذاً فالحاصل من الظاهرات الخلقية هو موضوع علم السياسة التطبيقي لما فيها من انتظام، حتى وإن سلّمنا بتفاضل بعضها عن بعض، إذ إن انتظام الظاهرات السياسية لدى الشعوب المتحضرة (الدساتير اليونانية) أتمّ من الظاهرات السياسية عند الشعوب البربرية (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين المتحضر والبربري الموازية للمقابلة الافلاطونية بين المدائن الفاضلة والمدائن غير الفاضلة)[١٩]. لكن ما هو سياسي في الظاهرات الخلقية ـ أعني بنية مادتها بما هي شروط استعدادها لتقبل صورتها وكونها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة ـ لا يمكن أن يكون وحده موضوعاً لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام القيم الخلقية غير كافية. لذلك لا يكفي، في علم السياسة التطبيقي ـ علم التنظيم السياسي لأمة من الأمم الموجودة فعلاً في التاريخ ـ وضعُ النظريات السياسية العامة ليكون هذا العلم علمياً، بل لا بد من الاستناد إلى الملاحظة، حتى تكون هذه النظريات علماً للخصائص السياسية الحقيقية للظاهرات الخلقية العينية، وذلك لعلتين:

١ ـ لأن ما هو سياسي في الخلقي ليس سياسياً عاماً بل هو مقيّد ببعض الخصائص المحدّدة التي لا بد من أن يضبطها عالم السياسة، ليتمكن من تعيين القوانين السياسية العامة تعييناً يجعلها قابلةً للانطباق على هذه الحالة الخاصة، بحيث لا بد لها من استمداد القِيم المعيّنة من الملاحظة[٢٠].

---

(١٩) القطيعة بين المدينة الفاضلة أو الدولة المثال التي من جنس الجمهورية وجميع المدن الحاصلة في التاريخ لا نظير لها عند أرسطو. ولكن لأرسطو قطيعة في العمل من جنس القطيعة التي عنده في النظر: فالمقابلة بين ما فوق القمر وما دونه في الطبيعة والعلوم النظرية لها ما يماثلها في السياسة والعلوم العملية، وهي المقابلة بين السياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري السليم (الملكية والأرستقراطية والجمهورية) والسياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري غير السليم أو المنحرف عن الثلاثة الأولى (الاستبدادية، الألغاركية والديمقراطية). (أرسطو، **السياسة**، 7. III). وهو تصنيف لُطّف في ما بعد، فبُسط بإرجاعه إلى الوحدة، ثم أعيد فيه النظر وعُقد، بل وانتهى إلى تصنيف شبيه بالتصنيف الموجود في التاريخ الطبيعي. وهذا هو الذي انتهى إليه أرسطو في مقابلة لهذه الأشكال الطبيعية مع الدولة المثالية التي هي الارستقراطية، أو حكم الأفاضل: أرسطو، **السياسة**، IV .4. 1290 ب 25 - 1291 أ 40.

(٢٠) أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، X .10. 1181 أ 8 وما بعدها.

٢ ـ لأن الخلقي له بعض الخاصيات التي لا تَرْتَدُّ إلى السياسي، وهي التي بحكمها تكون الظاهراتُ الخلقية شيئاً آخر غير السياسي. وهذه الخاصيات التي لا ترجع إلى السياسي والتي يتميز بها الخلقي، بما هو خلقي، هي التي لولاها لاستغنى عالم السياسة عن الحاجة إلى الملاحظة للحاصل من الظاهرات الخلقية في علمه العملي: كاختلاف طبائع البشر وخاصيات الشعوب وظروف الاجتماع... الخ.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهري حول طبيعة العلاقة الرابطة بين الخلقي والسياسي كما يبرزها دور علم السياسي الخالص في علم السياسي المطبَّق، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية السياسية تتحدَّد بالإضافة إلى الخُلُقي (وهو ما يُفهمنا أمراً عجباً في تاريخ الفلسفة العربية، أعني كون المشّائين أرسطيين في النظر وأفلاطونيين في العمل)[٢١]. **أولهما** هو الوجود الخارجي للسياسي وقيامه في الخلقي (قيام الرياضي في الطبيعي) في صورته المثالية عند الأول، وفي صورته المادية عند الثاني. **وثانيهما** هو التسليم بأن السياسي ليس من مخترعات العقل الإنساني التاريخية كأداة ذريعية إما لذاتها (السياسي الخالص) أو بما هي مطبَّقة على الموضوع الخلقي (السياسي المطبَّق). ذلك أن اعتبار أرسطو السياسي بنية لمادة الموجود الخلقي لا ينفي عنه الوجود الذاتي، كون بنية المادة (أو الصورة بالقوة) ليست أمراً ذهنياً يخترعه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقع عند توفر شروطه: بحيث صارت نسبة أخلاق نيقوماخوس إلى السياسة كنسبة السماع الطبيعي إلى مابعد الطبيعة. لذلك كانت الخصائص السياسية العامة، بما هي الشروط المادية للموجود الخلقي، موضوع أخلاق نيقوماخوس الرئيسي[٢٢]، أعني شروط المعاشرة والتعايش والتعاون

---

(٢١) ولعل أفضل الأمثلة هو الفارابي الذي هو أرسطي أو يميل إلى الأرسطية في نظرية العلم النظري. ولكن نظرية العلم العملي عنده تميل إلى الأفلاطونية. والعلّة أصبحت الآن بيّنة: فإذا اشترك أفلاطون وأرسطو في الواقعية السياسية واختلفا فقط في طبيعة ما يتعلق به السياسي من الخلقي (صورته المثالية أو صورته المادية)، وكانت الصورة المادية كما وصفها أرسطو معدومة الوجود في غير المجتمعات اليونانية، أعني الدساتير والنظم التي يعتبرها أرسطو غير منحرفة، فإنها ستكون عند الفارابي هي بدورها مثالية من جنس المدينة الفاضلة، بحيث إن نسبتها إلى النظام السياسي العربي كنسبة أنماط الشعر التي وصفها أرسطو إلى الشعر العربي. فإما انها تُعتبر خاصة باليونان، أو تعتبر من جنس المدينة الفاضلة، فتعود المقابلة إلى بساطتها: الحاصل المرفوض، والمعدوم المرغوب فيه.

(٢٢) وهذه النسبة شكلية ومضمونية:

ـ فشكلاً: يبدأ **أخلاق نيقوماخوس** بالسياسة وينتهي بها. فهو يبدأ بمسألة الغايات الإنسانية وبتحديد الدور السيد لعلم السياسة المحدد غاية الغايات، وينتهي بتحديد منطلق علم السياسة وموضوعه الرئيسي، بحكم دوره في تحقيق الحياة الخلقية (أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، I .1 و X .10). وذلك تماماً كما هو الشأن بالنسبة إلى علاقة السماع الطبيعي بالميتافيزيقا. يبدأ بالتساؤل عن المبادىء الطبيعية بما هي مسألة ميتافيزيقية مؤسسة لعلم الطبيعة وينتهي بالمحرك الأول (السماع I وII والسماع VIII). وكلاهما موضوع مابعد الطبيعة.

ـ ومضموناً: السماع يحدد المبادىء العامة لعلم الطبيعة، وخاصة المبادىء الرياضية المتعلقة بالمكان والزمان=

والتواصل بما فيها مما لا يُرَدُّ إلى السياسي، وهو ما إذا طُرح بالتجريد أبقى على السياسي الخالص (ويكون بعدم التجريد سياسياً تطبيقياً). وإذاً فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر سياسي نتصوره ليس هو من اختراع العقل الإنساني ووضعه (فما يُرَدّ إلى العقل الإنساني هو فصله عن الخلقي)؛ بل هو ذو أساس حقيقي في الموجود الخلقي في ذاته، سواء كان ذلك في صورته المثالية (أفلاطون) أو في مادته الحاصلة (أرسطو)، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حدّ التناقض يبقى دائماً في حدود الواقعية السياسية(٢٣).

وحصيلة القول إن السياسي هو البنية الصورية المثالية الحقيقية للموجود الخلقي (أفلاطون)، أو البنية المادية المجردة الحقيقية للموجود الخلقي (أرسطو)؛ وهي بنية يدركها العقل الإنساني إدراكَ انفعالٍ لا إدراكَ فعْل، كما هو الشأن بالنسبة إلى أي موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعات ذريعية يبدعها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظاهرات الخلقية الإنسانية التي يسعى إلى تمثلها (والتي هي في ذاتها، من حيث هي قد وجدت بعد أن لم تكن، لا تُرَدّ إلى ذرائع علمها وعملها). ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر هذه القدرة قدرةً مخترِعةً للمجرَّدات، بل هي فقط فاصلة فصلاً منطقياً لبعض الخصائص القيمية للموجودات الخلقية، متَّهماً أفلاطون، لا بالواقعية التي يشاركُه فيها، بل باستنتاج الفصل الأكسيولوجي من الفصل المنطقي، وتصيير المفارقة المنطقية مفارقةً أكسيولوجيةً في العمل نظيراً لتصيير المفارقة المنطقية مفارقة أنطولوجية في النظر!

ثانياً: الذريعية السياسية والتاريخية

وقد وصفنا هذه الواقعية الأفلاطونية والأرسطية الموحَّدة لطبيعة السياسي عندهما، رغم تعارضهما حول طبيعة علاقته بالخلْقي، لكي نتمكن من تمييزها من الذريعية المناسبة لها بالسلب في السياسيات المتجاوزة لهما، كما تحددت في الفلسفة المعاصرة، وضعاً للحدَّين اللذين سيتوسط بينهما «الأمرُ ـ الذي ـ طرأ» في الفلسفة العربية والذي سنصفه وصفاً إبستمولوجياً يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العملية ومقدَّمها التأسيسي، أعني

= والحركة والخلاء والملاء، والصيغ الرياضية للمحاذاة، والجوار، والفعل والانفعال بين القوى. و**أخلاق نيقوماخوس** يحدد الفضاء الخلقي والعلاقات، والفضائل الخلقية، والعقلية، وقيم الاشتراك في الوجود الاجتماعي، وخاصة قيمة العدالة بمعانيها التوزيعية والقضائية، وهي إذاً الشروط السياسية للحياة الخلقية كما كانت الأولى الشروط الرياضية للطبيعة. فتكون نسبة الخلقي إلى السياسي كنسبة الطبيعي إلى الرياضي.

(٢٣) أي في حدود تأسيس السياسي بمعنييه (العملي عامة أي الوجود الاجتماعي السياسي للإنسان والتنظيمي الحكمي أي السياسة كفنّ حكم) على أمر متقدم عليه وذي أصل طبيعي هو بنية النفس كماهية وخاصياتها الخلقية، باعتبار ذلك ليس حصيلة تاريخية، بل حقيقة طبيعية: الطبيعة الإنسانية nature humaine.

عدم التلاؤم (بين علم السياسة ومابعده والممارسة السياسية) الذي جعل محاولة ابن خلدون تصبح أمراً ممكناً(٢٤). إذاً مقابلة الذريعي للواقعي هي المقابلة التي تحدد منزلة الكائن العملي بالإضافة إلى الموجود الخلقي. **فالأول**، التصور الذريعي، يعتبره مجرَّدَ اختراع وذريعة لعمل الموجود الخلقي، أي للتعامل معه فعلاً وفهماً في التاريخ. **والثاني**، التصور الواقعي، يعتبره عينَ طبيعة الموجود الخلقي الموجود بذاته، وليس مجرد ذريعة تطرأ وتتكون خلال التاريخ. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العمل مجرَّد محاولات لإيجاد الموجود الخلقي وعلمه. وهي محاولات لا توصف بالخير أو بالشر، بل بالجدوى أو بعدمها في تحقيق المعمول وعلمه. ويؤول الثاني إلى اعتبار العمل متراوحاً بين الخير والشر، وهو، إذا كان خيّراً، كان عين قِيم الأشياء، حتى وإن لم يحصل في التاريخ؛ وإذا كان شرّاً فهو مجرد وهم حتى عند حصوله. ولما كان الفصلُ بين المطابق وعدمه يأتي دائماً بعدياً، فإن ادعاء المطابقة أو عدمها قبلياً يتحول إلى موقف معكوس يجعل من هذا العلم العملي معياراً للمعمول: وهو المقصود

(٢٤) علم السياسة ـ ويفيد، بمنظار الفلسفة الواقعية، معنيين: فهو علم الظاهرة العملية عامةً، أي الاجتماع الإنساني بما هو مادة للسياسي بمعناه الثاني، وهو علم المؤسسات السياسية التي ينتظم بها الحكم والسلطة، والتي تشمل جلّ وجوه السياسي بمعناه الأول ـ ليس ملائماً للسياسي بمعنييه ذينك، كما تحدد في التاريخ العربي: عودة من السياسي بمعناه الثاني إلى السياسي بمعناه الأول، خصوصاً بالنسبة إلى من ينفي عن المعنى الأول الواقعية والطبيعية، ويعتبر الظاهرة العمرانية هي بدورها ظاهرة تاريخية، مثل ظاهرة الحكم والسلطة. فهي طرأت بعد أن لم تكن وتطورت بحكم ظروفها الطبيعية والمناخية والعضوية (البنية العضوية والنفسية والفكرية)، وخصوصاً بحكم فعلها في ذاتها، وفي ظروفها، وهو فعل محقق لضربي العمران البدوي والحضري ولشروط الانتقال من الأول إلى الثاني أو الدولة، بحيث إن الخلقي والغايات الإنسانية تالية عن الاجتماع، وليست متقدمة عليه، حتى بمعنى تقدم الغاية على إنجازها، إلا إذا نظر إليه نظرة تراجعية. لذلك خلت **المقدمة** من إخضاع السياسي، بالمعنيين، إلى غايات خلقية متعالية عليه تعالي التقدم أو الغائية: بل إن آليات الصراع فيه هي التي تجعل القوي يفرض شريعة للجميع، وينظم المجتمع بحكم ما يريد، وفي حدود ما يوفر لتلك الإرادة شروط البقاء. وهو ما يولد الحاجة إلى السياسة بمعنى ثالث شبيه بالمعنى الفلسفي، أعني محاولة تبريد الصراع من أجل السلطة (ابن خلدون وضرورة التخلص من الاستناد إلى العصبية فقط كونها تفضي إلى الهرج: (ابن خلدون **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»): «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر [المعنى **الأول** للسياسي]، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد بين الخلف والسلف منهم فتعسر طاعته [المعنى **الثاني** للسياسي: وهو الحكم والسلطة، ولكن بما هما طبيعيان]. وتجيء العصبية المفضية للهرج والقتل [العصبيات المعارضة والثورات] فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها [المعنى **الثالث** للسياسة: أي السياسة بمعنى الحكم والسلطة الخاضعة لقوانين سياسية]، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها»، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧. وحتى هذا النوع من السياسة فهو غير المعنى الفلسفي الثاني، أعني السياسة بمعنى القوانين العقلية الحكمية للمدينة الفاضلة: كونه ذريعة وليس طبيعة.

بالموقف الواقعي في العلم العملي، بما هو مصدر كل الميتاتاريخيات الموحَّدة بين الوجود الأكسيولوجي والعلم العملي، حصراً للأول في الثاني عند توفر الشروط الخلقية التي يولي لها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذاً فالمقابلة بين الواقعية والذريعية العمليتين هي مقابلة بين الخلقي الواقعي والخلقي الذريعي، العمل المنفعل بقيم متقدمة الوجود عليه، والعمل العامل لها والمتقدم عليها.

وفعلاً فالسياسي يمكن أن يُعتبر مجرَّد أداةٍ عملية من اختراع العقل الإنساني، إما اختراعاً حرّاً بإطلاق تَضَعُه نظريةُ العمل (ويناسب بالسلب الواقعية الأفلاطونية)، أو اختراعاً مُقَيَّداً بموضوعٍ معيَّن (ويناسب بالسلب الواقعية الأرسطية). فيكون السياسي نشاطاً إبداعياً للقيم، ويكون علمه إما نمذجةً رمزيةً خالصة، أو نمذجةً رمزيةً مطبَّقةً على موضوع معين؛ ويكون علمه، في الحالة الأولى، هو هذا النشاط الإبستمولوجي الخالص، وعلم علمه تاريخاً خالصاً؛ أو يكون علمه، في الحالة الثانية، هذا النشاط العلمي المقيَّد، وعلم علمه تاريخاً مطبقاً: وعندئذ يزول الانفصال بين علم السياسة وعلم التاريخ، من حيث الموضوع، لزوال الفرق بين السياسي والتاريخي من حيث الطبيعة، بعد إدراك علة الفصل بينهما الراجعة إلى الخلط بين السياسي وموضوعاته الأولى التي صِيغَ بالإضافة إليها، وبين التاريخي وموضوعاته الأولى التي صِيغ بالإضافة إليها، في المرحلة اليونانية من تاريخ الفكر الإنساني.

فإذا لم نعتبر السياسي أمراً خلقياً مُعطى ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعله ليدرِكَه، أو هو إدراكُه فعلَه المُنشِيء للأدوات العملية، رمزياً أو فعلياً بما هي نماذج كلية وأدواتِ إدراكٍ عمليٍ ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين:

- إما إبداعاً حرّاً بإطلاق، كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي كمفهوم ليس هو إلاّ صورةً مُطلقةً منه): وهذا لا يكون إلاّ الإبداع العملي الخالص في الرموز المنمذجة للظاهرة السياسية.

- أو إبداعاً مقيَّداً بوظيفة النمذجة التقويمية لموضوع معين هو الظاهرة التي يُراد تقويمها به: وهذا يكون إبداعاً عملياً مطبَّقاً إما في الرموز أو في الوجود السياسي التاريخي.

والإبداع في الحالة الأولى إبداع للممكن العقلي العملي بإطلاق، وهو عَيْنُ علمه بما هو علمُ اللاممتنع عقلياً في العمل، أعني اللامتناقض، أي ما يقبل الوجود الإمكاني المشترك (وهو معنى عدم التناقض العملي). أما في الحالة الثانية فيكون هو هو، بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معيَّنة هي الظاهرة التي يراد تقويمها بالقياس إليه إما علماً أو فعلاً(٢٥).

---

(٢٥) ويعني هذا أن علم السياسة لا يمكن أن يكون من جنس ما يتصوره الفلاسفة لأنه يجب أن يكون من جنس المباشرة السياسية المستندة إلى علم السياسي. لذلك يتحدث ابن خلدون عن بُعد العلماء عن السياسة،=

وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي، الذي يعلم أنه كذلك، ولا يدّعي أن إبداعه هو قيم موضوعيةٌ للأشياء (مع العلم بأن المبدع الجمالي ليس من يجهل المادة التي يبدع فيها وشروط الإبداع العلمية)[٢٦]، فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداهما نفترضها معطاةً أو موجودةً، وإن لم نكن نعلمها مسبقاً، وهي قيم الظاهرة التي نبحث لها عن نموذج لتقويمها، والأخرى نضعها بالتدريج لتكون تعبيراً عن هذا النموذج أو اللغة التي سنترجم إليها قيم الظاهرة المفروضة ذات قيم ذاتية حصلت بعدُ[٢٧].

ومعنى ذلك أن عالِم العمل يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلِّف رواية بلغةٍ دائمة الوضع، مضيفاً إليها ما لم يضعه من سبقه من الأدباء، أو بابتداع لغةٍ لم يُسبق إليها لتأليف روايته (ومن هذا الجنس **جمهورية أفلاطون**، لو لم يكن صاحبها يظنها علماً لما هو موجود في ذاته لا إبداعاً لما هو ممكن عملياً، وكذلك جميع التصورات الخيالية للمجتمع الفاضل. بل إن كل الإبداعات الأدبية هي من هذا الجنس، وخصوصاً ما يكون منها رواية لحياةٍ جماعيةٍ ممكنة خيالياً، وقابلةٍ عقلاً للتصديق - ولم يتخلص الأدب من معيار القابلية للتصديق إلاّ بفضل الفصل بين الإبداع الجمالي الحر بإطلاقٍ حتى من معيار الاشتراك في الإمكان العملي عقلاً والإبداع الأدبي الخاضع لهذا المعيار والذي يكاد يكون تاريخاً لممكن الحصول قياساً على التاريخ الحاصل)[٢٨]. وهو في الحالة الثانية كالمترجم الذي يترجم رواية فرضية لغتها تتحدَّد خلال الترجمة إلى لغة يحدِّدها هي بدورها، أو يستعير بعضها من

= إذا كانوا كما وصفهم، أعني من جنس أصحاب الواقعية التي نصف. وسنتعرض إلى هذا الوصف لاحقاً من خلال تحليل حكم ابن خلدون في العلماء وسلوكهم السياسي المستند إلى علم خاطىء من جنس المقصود بالسياسة المدنية.

(٢٦) علم المادة التي يقع فيها الإبداع والتقنيات التي يقع بها الإبداع والشروط الموضوعية لكل إبداع فني، كل ذلك يقتضي أن الإبداع، رغم عدم واقعية المبدعات، أعني كونها ليست ذات مضمون خبري عن مراجع متقدمة عليها، يظل دائماً نشاطاً ذا شروط مادية واجتماعية وعلمية محددة. وكذلك بالنسبة إلى المبدع في مجال القيم سواء بإطلاق - من خلال التنظير للسياسي - أو بتطبيق من خلال علم السياسة الحاصلة أو ممارستها، فإنهم جميعاً لا يكونون من المبدعين للقيم إلا بمقدار ما لهم من علم فعلي بشروط الفعل في هذا المجال.

(٢٧) ويكون ذلك مثلاً عندما نؤرخ لأحداث سياسية معيّنة أو عندما نُسهم في فعل سياسي معين. ففي كلتا الحالتين لا تكون فرضياتنا العلمية ولا خططنا العملية مجرد إبداع حر يخضع لمعيار وحيد هو عدم التناقض العملي، بل لا بد من مراعاة ما حصل فعلاً بوصفه صار ذا وجود موضوعي، رغم كونه وضعياً. وإذاً فالموضوعية شيء، والواقعية شيء آخر. الموضوعية يمكن أن يكون موضوعها وضعياً، أعني أحدث بعد أن لم يكن، لأنه من صُنع الإنسان في تاريخه، والواقعية لا يمكن أن يكون موضوعها وضعياً، إذ هو طبائع أو قيمٌ ذاتية لم تحدث بعد ان لم تكن، وهي إذاً ليست تاريخية بالطبع.

(٢٨) وهذه الثورة الجمالية، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث، حدثت في الأدب العربي في عهدي الوصل والفصل: ولعل أفضل الأمثلة على ذلك في الأدب المعلوم المبدع مثل: أبو عبد الله الحارث المحاسبي: =

الرصيد الذي ابتدعه الأول. وذلك بالنسبة إلى العالِم السياسي التطبيقي (التاريخ لأحداث سياسية معينة)، أو إلى السياسي المباشر للعمل السياسي (خلال تحقيقه خطته السياسية في الواقع السياسي): إذ لا يختلفان إلاّ بمادة الفعل، الأول في الرمز، والثاني في الواقع. ولا يكون عمل الأول أبتر، إلاّ إذا لم يكن علمياً.

ومثلما رأينا بالنسبة إلى النقلة المتدرجة من الواقعية إلى الذريعية النظرية، فإن النقلة من الواقعية إلى الذريعية العملية كذلك شبيهة شديد الشبه بما حدث في الإبداع الأدبي: بحيث إن الموقف الأفلاطوني ـ الأرسطي في العمل وعلومه، من جنس موقف الشعوب البدائية من الأساطير؛ والموقف المناسب لهما بالسلب، من جنس موقفنا الآن من الإبداع الأدبي الذي لا ننسب إلى مبدعاته مضموناً خبرياً عن مراجع متقدمة الوجود عليه، بل نعتبره مبدعاً للمراجع أيضاً، ومستمدّاً من الإبداعات السابقة أدواته التعبيرية، ومضموناته المعبَّر عنها، مع ما يضيفه إليها. فيكون المعطى، الذي هو مضاف إليه، ما صار معطى بعد أن تم إبداعه؛ وإذاً فهو تاريخي، وليس هو ما هو قائم الذات في الوجود الطبيعي قبل إدراك الإنسان له على الإطلاق، رغم كونه، طبعاً، بعد أن تمّ وضعه، يصبح متقدِّم الوجود على مدركه العيني.

ثالثاً: التوسط بين الواقعية والذريعية في العمل

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه (أفلاطون وأرسطو)، إلى الموقف التاريخي الوضعي المناسب له بالسلب بفرعيه (هيغل وماركس)[٢٩]، أي من انفعالية العمل إلى فاعليته (وكذلك العلم والجماليات) إلى مرحلتين وسطيين حدثتا في الحضارة العربية من

=**التوهم**، ص ٣٨٥ ـ ٤٤٥، **والوصايا أو النصائح**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)؛ أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، **رسالة الغفران** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، وأبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، **رسالة التوابع والزوابع**، تحقيق بطرس البستاني (تونس: دار بوسلامة للطباعة، [د. ت.])، حيث أصبح التخلص من معيار القابلية للتصديق (le vraisemblable) مطلوباً بالقصد الأول، كما بيّنه الاسم في الحالة الأولى (التوهم) والوقائع في الحالة الثانية (محاكمة الشعراء). وقد تم ذلك في الأدب المجهول المؤلّف مثل **ألف ليلة وليلة**، فبلغ الكمال.

(٢٩) لماذا اعتبرنا هيغل وماركس ممثلين للموقف التاريخي الوضعي المناسب بالسلب للموقف الواقعي الطبيعي؟ لأن **الأول**، مثل أفلاطون، يقدم نموذج المدني النفسي لكنه يؤرخِنه. فالتاريخ العام مماثل لفينيومينولوجيا الروح، ولكن الروح هنا حصيلة تاريخية. ولأن **الثاني**، مثل أرسطو، يقدم نموذج الاقتصادي المنزلي لكنه يؤرخِنه. فالتاريخ العام مماثل لتطور الاقتصادي، والاقتصادي هنا حصيلة تاريخية. من هنا صار المدني النفسي اجتماعياً سياسياً تاريخياً بالأساس، وهو مقدم على العامل الاقتصادي الذي هو في خدمته ومحدد به. وصار الاقتصادي المنزلي اجتماعياً سياسياً تاريخياً بالأساس وهو مقدم على العامل الاجتماعي السياسي الذي في خدمته ومحدد به. وإذاً فقد انتقلنا من المدني النفسي الطبيعي إلى الاجتماعي السياسي التاريخي ومن الاقتصادي المنزلي الطبيعي إلى الإقتصادي السياسي التاريخي. وهكذا صحّت التسمية: إذ المقصود بالوضعي أنه ليس طبعياً أي من صنع=

تاريخ علوم العمل والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوثاً لا مراء فيه(٣٠).

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإلهية (الشرائع المنزلة) التي صارت مبدعة للعمل وللمعمول إبداعاً نسبياً (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعاً مطلقاً (الاعتزال الأشعري والصفوية). بل إن هذا الإبداع الإلهي صار، بتوسط نظرية الحلول والعصمة في الإمام والولاية واللدنية في المتصوف، أمراً يفوض إلى الإنسان الذي أصبح يشرّع بمعنى يضاهي المعنى الإلهي، ويتعدّى مجرد التأويل الباطني للشريعة المنزلة.

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإنسانية (الشرائع الوضعية) التي صارت مبدعة للعمل والمعمول إبداعاً نسبياً (السُنَّة الأولى، حيث يمكن لهذا الإبداع أن يتعلق بكل ما لا يتضمن نصّاً صريحاً، وهو النتيجة الحتمية للموقف النصّي، والأساس الواجب لمفهوم الاجتهاد) وإبداعاً مطلقاً (السُنَّة المتأخرة، وخصوصاً نظرية الشوكة والعصبية)، ومرحلة استغناء السياسي عن الديني كأساس وإن كان يحتاج إليه كمساعد(٣١).

=التاريخ الإنساني. والمقصود بالسلب هو هذا النفي للمصدر الطبيعي للعوامل المحددة في التاريخ الإنساني. وفي مجال الفلسفة العملية كان هيغل وماركس متقدمين على كانط وكونت، بخلاف ما عليه الشأن في المسألة النظرية، إذ يكونان عندئذ هما النظير السالب.

(٣٠) وليس معنى ذلك أن ما حدث في الفلسفة اللاتينية لا معنى له، أو أن النقلة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الغربية المعاصرة يمكن أن تستغني عن التوسط اللاتيني، ويكفي فيها التوسط العربي. ولو قال أحد ذلك لكان من أسخف العقلاء. ولكن هذين الحدين (أفلاطون وأرسطو: حد بداية؛ وهيغل وماركس: حد نهاية) وضعناهما لتحديد طبيعة التوسط بين الموقفين، لا للزعم بأن الموقف الثاني نتج ضرورة من التوسط بينه وبين الأول. ولكن إذا أضفنا إلى ذلك أن الفلسفة العربية لم تستطع التخلص مما بلغ إليه العقل اليوناني إلا بعد أربعة قرون أو أكثر لتصبح قادرة على التجاوز، فلِم لا يكون ذلك كذلك أيضاً بالنسبة إلى علاقة الفلسفة الغربية بالإضافة إلى الفلسفة العربية؟ فلنحسب: إذا كانت آخر منجزات الفلسفة العربية الرفيعة في نهاية الرابع عشر، كان العقل الغربي، فلسفياً، بحاجة إلى أربعة قرون ليكون في مستوى ما وصل إليه العقل العربي، وهو ما يضعنا في بداية التاسع عشر: ذلك أن الأمم لا تتوالى على استقامة، بل باستئنافات متقطعة، إذ لا تبدأ اللاحقة من حيث توقفت السابقة بل مما يلائم لحظة لقائها بها. ومن ثم فالعرب لم يتجاوزوا اليونان إلاّ بعد أربعة قرون، والغرب لم يتجاوز العرب إلاّ بعد أربعة قرون كذلك، وخصوصاً في الفلسفة العملية التي هي موضوعنا هنا. ويكفي مقارنة المؤلفات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر بـ **مقدمة** ابن خلدون لنعلم صحة هذه المسألة في خطوطها العامة (مونتسكيو مثلاً).

(٣١) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه» ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠: «وقد نبهنا على فساده [ضرورة النبوة] وأن إحدى مقدماته أن الوازع، إنما يكون بشرع من الله تسلّم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد. وهو غير مسلّم لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك، وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع» (ص ٣٤٠).

وطبعاً فإن هاتين النقلتين لم تقعا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي قد امتدت بدورها إلى العلوم العقلية عند تنقيلها وإلى العلوم النقلية عند تعقيلها، في بعديهما العملي خلال التجربتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما الفلسفية في القسم الأول، ونصف الآن نتائجهما العلمية في العمل، أعني في علمي السياسة والتاريخ، بما كان ذلك نتائج للاسمية العملية العربية.

وقد تميزت المرحلتان الوُسطيان ـ اللتان ننسبهما إلى العصر العربي من العلوم العملية ـ بأمر مؤلف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض، في مستوى خصائصهما الإبستمولوجية شكلاً، والأكسيولوجية مضموناً. ويعسر أن نقتصر، في تفسير علم العمل العربي، على أحدهما بردّه إليه دون سواه: أعني ظهور الصورية العملية الخالصة بإطلاق[٣٢] والتاريخية العملية بإطلاق[٣٣]، مع ما يصاحب الأولى من تحديد لمنزلة المضمون التاريخي،

---

(٣٢) وذلك بمعنيين نقلي وعقلي:

ـ فالصورية العملية العقلية هي ما آل إليه علم العمل عند الفلاسفة من قول في غير مادة. وذلك لأن علم العمل اليوناني، رغم ما يبدو من مثالية غالبة عليه ومن بحث في الشروط الفضلى للعمل، يبقى دائماً تجريداً رافعاً إلى درجة المثال لما مثله الواقعي موجود فعلاً في التاريخ اليوناني. لذلك قلنا إن السياسة الصورية والسياسة المطبقة عند اليونان لا هي صورية خالصة، ولا هي مطبّقة خالصة. فالأولى ليست تصوراً لنماذج تأويلية مخترعة، والثانية ليست تاريخاً لمعطيات سياسية كما هي فعلاً. فإذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند فلاسفتنا صار الأمر حديثاً في ما لا وجود له في الواقع، حتى بالنسبة إلى السياسي كما هو عند أرسطو وليس عند أفلاطون. ولهذا لا يكون لعجب أ. بدوي من عدم كلام ابن خلدون في أصناف النظم والدساتير من علة إلا عدم إدراكه هذه الظاهرة التي أدركها ابن خلدون (عبد الرحمن بدوي، **ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ ــ ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢** (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢)، ص١٥٢ ـ ١٦٢). وهذا المعنى الأول هو الصورية بالسلب: أي إنها صورية لا بمعنى بناء عقلي لنماذج تأويلية للممكن العملي، بل بمعنى خلو الشكل من المضمون لعدم وجوده، والظن أن عدم وجوده نقص في المضمون. من هنا كان الموقف إزاء الواقع التاريخي شبيهاً بالموقف الراهن عند من يُحاكم الواقع التاريخي العربي الراهن بما ليس فيه بالقياس إلى ما في ما يُعَدّ مثالاً، في حين انه واقع آخر، أعني الواقع التاريخي الأوروبي. وهي في الواقع مقارنة لمرحلتين تاريخيتين مختلفتين وليس لمادة بصورة مخترعة.

ـ أما الصورية العملية النقلية فكانت مخترعات نموذجية لتأويل الممكن العملي. وهذا هو الغالب على الفقه وأصوله: ويتمثل في تخيل وضعيات عملية ممكنة عقلاً، وتصور منجزاتها النظرية، ثم اقتراح حلول نظرية لها، مع العلم بأنها ليست واقعة، بل فقط ممكنة الوقوع. وطبعاً فقد ظل هذا العملي مقصوراً على ما يتعلق بالقانون الخاص، ولم يرتفع إلى القانون العام في بعده الدستوري، وإن كان تعلّق به في بعده المدني والجنائي (أعني ما ينسب إلى ما يسمى بروح القانون العام ويُفرض حتى على العقود الخاصة سلباً وإيجاباً، أي إنها لا تستطيع تجاوزه ويُعتبر منها ما سكتت عنه، إذا كان منه).

(٣٣) أما التاريخية العملية بإطلاق، فهي المجال الأول للعلوم النقلية. فكل شيء فيها تاريخي المضمون (أي موضوعاتها) والشكل (أي محاولاتها للتنظير للموضوعات)، إذ حتى الطبيعة نفسها تُعتبر من الموضوعات الالهية، وليست طبائع (عدا بعض القلائل، كالجاحظ مثلاً). ولكن، لما كانت علوم الطبيعة لا تشغل حيزاً كبيراً

بالمقابل مع الشكل العملي الخالص (لامبالاة الفلاسفة بالحادث من الوقائع أو بما يسميه الفارابي الواردات الخالصة)؛ وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري، بالمقابل مع المضمون التاريخي الخالص (لامبالاة المؤرخين بالنظريات الفلسفية في التاريخ عامة). لذلك فإن ما يُنسب إلى هاتين المرحلتين من صورية عملية خالصة، وتاريخية عملية خالصة لا يمثّل أمراً متناقضاً، بل هو ظاهرة واحدة يتناسب وجهاها بتباعدهما المبرز لخاصيات كل منهما بالمقابل مع الآخر. وهذه الظاهرة سنحاول، في هذا الفصل وفي الفصل السادس إبراز أسسها ومنطق كونها ما هي، علماً أن الإشكال هو في اقتران وجهيها، وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل وتعليل هو لميّة تلازُمهما، وليس «إنّية» وجودهما[٣٤].

= من اهتمامات علوم النقل - حتى في معناها الوضعي الالهي - فإن كل الموضوعات الباقية تاريخية بما هي موضوعات معلومة: أحداث التاريخ الإسلامي في علاقتها بأسباب النزول والسيرة؛ أحداث الحضارة في علاقتها بالدراسات اللغوية الأدوات؛ تاريخ المذاهب، التاريخ السياسي... إلخ. لذلك فلا عجب إذا صارت نسبة التاريخ بما هو أداة أو أرغانون - وليس بما هو علم من العلوم فقط - إلى العلوم النقلية الأخرى كنسبة المنطق إلى العلوم العقلية، وذلك صورياً ومادياً. صورياً: طبيعة الرابطة بين الأحداث هي الوقوع الفعلي، وليس الضرورة المنطقية. ومادياً: البلوغ إلى الواقعات فعلاً يكون بتمحيص مصدر الخبر، مثلما أن المنطق له مدلول المنهج المحدد سبل نقل المضمون إلى القول (نظرية الحد والبحث الاستقرائي عن الحد الأوسط في التاريخ الطبيعي مثلاً).

(٣٤) لذلك يعسر أن نفهم طبيعة العلاقة بين علمي العمران البشري والتاريخ عند ابن خلدون. فإذا كانت وظيفة علم العمران هي تحديد القواعد العامة المساعدة على نقد الوثيقة، وهي وظيفة مقدمة على جميع وسائل نقد الوثيقة الأخرى، فمن أين سيكون علم العمران قبل تحققه؟ أليس من الوثائق؟ أم هل علم العمران ليس تاريخياً من حيث مضمونه وأدوات إدراكه مضمونه؟ ولا يمكن أن يكون علم العمران غير تاريخي مضموناً وأرغانوناً لعلتين. **أولاً**: لأن ابن خلدون يعتبر من أكبر أسباب الخطأ في التاريخ جهل التطور في الظاهرة العمرانية؛ ومن ثم فهي تاريخية، أو القياس في حين أنه لا شيء من أحوال العمران شبيه بغيره وهي إذاً تاريخية. **وثانياً**: لأن هذا الأمر الذي هو تاريخي بالطبع لا يمكن أن يُعلم منه «ما لم يصبح بعد موجوداً» بمصدر آخر غير الوثائق، الا إذا وضعنا أن هذا العلم هو علم صوري لقوانين الممكن العملي، بما هو تاريخي، أعني نظرية التحولات البنيوية إذا عُلمت البنية البداية والبنية الغاية، مع إبقاء ذلك مجرد نموذج عقلي خالص خاضع لحكم ما تُثبته الوثائق، إذا خضعت للشروط التي توفر لها حجة الإخبار عن موضوعها أو بصورة أدق شروط عدم منافاتها لما يشترطه الإمكان المشترك لأحداث العمران، بما هي ممكنة وقابلة للحصول. من هنا يصبح بيّناً أن صورية علم العمران لا تنافي تاريخية العمراني: فالصورية تتعلق بالنموذج العقلي للعمراني ولعلمه، والتاريخية تتعلق باعتبار الحقيقي من هذا العمراني الصوري ما تؤيده الوثائق إذا امتُحنت به. وليس في ذلك دور: فالرياضي في علاقته بالطبيعي يبدو كذلك دورياً: إذ الرياضي هو الطبيعي الصوري، ولا يعتبر طبيعياً حقيقياً منه إلاّ ما أيدته التجربة، إذا امتحنت بالرياضي! التاريخي هو اجتماعي معين، والعمراني هو الاجتماعي بإطلاق. والطبيعي هو رياضي معين، والرياضي هو الطبيعي بإطلاق. ومن دون ذلك لا نفهم العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران، ولا بين موضوعيهما: التاريخي والعمراني، أي بين علم التاريخ وعلم السياسة وموضوعيهما (فعلم السياسة بمعناه العام هو علم العمران، وذلك لأن الدولة هي صورة المجتمع، بل إن الملك هو العمران. انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والامامة،» ص ٣٣٦: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر»، وهو ما يعلل عنوان ابن الأزرق لكتابه: **بدائع السلك في طبائع الملك، أو تحبير السياسة في** =

ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظن بأنهما أمران منفصلان ومتناقضان، في حين أنهما ـ كما رأينا بالنسبة إلى الرياضيات الخالصة بإطلاق والمنهج التجريبي بإطلاق ـ وجهان متلازمان للظاهرة نفسها التي حددناها، عندما ميّزنا بين السياسي والتاريخي عامة، وبينهما كما تعيّنا في موضوعاتهما الأولى التي حدّدت شكلهما البدائي (الفصل الثاني)، أعني عندما ميّزنا بين السياسي والتاريخي الخالصين بحق (وليس الشكل الأول منهما) والسياسي والتاريخي المطبّقين بحق (وليس الشكل الأول منهما)، كون الأولين المزعومين خالصين لم يخلوا من التطبيق، والأولين المزعومين مطبّقين لم يخلوا من الخلاص. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التاريخي بحق يقتضي، سلباً، تجاوز الشكلين الأولين من السياسيات المظنونة خالصة، والسياسيات المظنونة مطبقة. وذلك ما نزعم حصوله في المرحلة العربية من علم العمل، ونحاول بيانه في هذا الفصل، والفصل السادس، معتبرين ذلك مضمون الاسمية العملية التي تحققت شروطها بممارسة علمية في علوم العمل العربي، وتنظيراً مابعد علميّ في أعمال ابن خلدون الفلسفية. وبذلك يكون ابن خلدون أكثر إدراكاً لطبيعة العمل وعلمه من كل الفلاسفة، رغم دعواهم انحصار الفلسفة العملية في دراساتهم.

فاسم المنهج التاريخي يطلق عادة على العملية المعرفية ذات الوجهين المنمذجين التاليين: النمذجة الرمزية الخالصة المنشئة للظاهرة التي نؤرخ لها، لمعرفة خصائصها إنشاءً تصورياً في نموذج رمزي. ثم النمذجة الرمزية الخاصة المنشئة لها إنشاءً مادياً في بنية تاريخية محددة (تاريخ معين بمقادير معينة، وبزمان ومكان معينين). والأولى تحوّل الظاهرة الاجتماعية عامة إلى عناصر تصورية قابلة للصياغة الرمزية العامة، أي إلى عبارة سياسية. والثانية تحولها إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة قابلة للصياغة الرمزية الخاصة في عبارة تاريخية محددة: لكأن الأولى تتعلق بالقوانين العامة، والثانية بتطبيقها تطبيقاً علمياً يكاد يكون من جنس المباشرة الفعلية للعمل السياسي. لذلك يقول ابن الأزرق، عارضاً رأي الشاطبي، نقلاً عن استاذه ابن فتوح بخطّه: «تنزيلُ العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة. فإذا لم يَجْرِ فغيرُ صحيح!»[٣٥]. وتكون العبارة الثانية التي يُصاغ بها الاجتماع

= **تدبير الرياسة، أو بدائع السلوك في طبائع الملوك**، انظر: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د. ت.])، مقدمة المحقق، ص ٣٩ خصوصاً. وقد أضاف إليه ابن الأزرق ما إذا ضم إليه أصبح شاملاً لمضمون علم السياسة أو العلم العملي عند الفلاسفة، أعني ما ينقص المقدمة، أي الأخلاق، إضافة صريحة).

(٣٥) ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص ٩٨. ومعنى ذلك أن مضمون العلم إذا لم يكن مطابقاً لمجاري العادات فإنه ليس علمياً. ومعنى المطابقة هو قابلية استخراج توالي الوقائع من مقدماتها كما تُستخرج نتائج الاستدلال العلمي من مقدماته، بحيث تكون نسبة الوقائع التاريخية إلى علمها كنسبة الوقائع التجريبية إلى علمها، أو الوقائع الكيماوية إلى عباراتها.

المحدد إما مستمدة من الذخيرة النظرية التي وضعتها النمذجة الرمزية الخالصة، أو موضوعةً خصِّيصاً، في حالة عدم وجود الملائم لعلم الممكن العقلي العملي المطبَّق أو السياسيات التطبيقية أو العلم التاريخي المحدد (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي عملي عام صيغ رمزياً ـ بمجرد كونه ممكناً عقلياً عملياً، أعني غير متناقض لقابليته للإمكان المشترك (compossible) ـ قابلٌ لأن يكون ممكناً عقلياً عملياً خاصاً معيَّناً تاريخياً مع بقاء الفارق ـ الذي لا يقبل الاستنفاذ ـ بين الممكنين العام والخاص، مهما دَقَّت المنهجية التاريخية(٣٦).

وبيِّن أننا، في الحالة الأولى، نقتصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن العقلي العملي العام ذي الصياغة الرمزية لصياغة الممكن العقلي العملي الخاص أو التاريخي (أي الحاصل فعلاً والذي يبقى ممكناً رغم حصوله، إذ لا شيء يحوِّله إلى واجب)، فلا نضيف، في علمنا التاريخي، شيئاً جديداً يُذكَر إلى ذخيرة النماذج، بل نكتفي بتطبيقها (كون هذا التاريخ الخاص، قابلاً للرد إلى المعلوم السابق). فيكون العلم التاريخي، عندئذ، شبيهاً بممارسة متقدمة على الصياغة العلمية السياسية الحاصلة وخارجها، لكأنها من طبيعة أخرى، ثم نستعير منها لغة للتعبير عن مضمونها. أما في الحالة الثانية، فإننا ـ لغياب ما يلائمنا من العبارات الرمزية العامة في الذخيرة ـ نضطر إلى وضع عباراتٍ جديدةٍ أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة، إذا كانت قابلةً للملاءمة مع جديد موضوعنا، بحيث نعدِّل الرصيدَ الذي وضعَه علمُ السياسة الخالص، أو نُثرية بالجديد الذي وضعه علم السياسة المطبق، ليستجيب لحاجات التاريخ. وعندئذ ندرك أن هذه الحالة الثانية هي الأصل في العلم العملي بصنفيه الخالص

(٣٦) المسافة الفاصلة بين الممكن الصوري والممكن التقني في علوم الطبيعة من المميزات الأساسية لعلاقة أرغانونيها الرياضي والتقني، وطبيعة التقريبين المستندين إلى الألغوريتم الرمزي والدقة التقنية في التحقق من القوانين الطبيعية. وهذا معلوم ويسير الفهم. لكن العلاقة الموازية لها في علوم الإنسان، أعني بين الممكن الصوري والممكن التاريخي، تبدو عسيرة الفهم. ذلك أن امتحان الوثائق، بما هي مصدر المعلومات، عن الحاصل فعلاً وليس عن ممكن الحصول في التاريخ، لا يمكنه، مهما دققنا، أن يُحدد بدقة مطابقة للممكن المحدد عقلياً، فتبقى إذاً دراسة الوثائق دائماً تقريبية، ودون ما نتخيله قد حصل ذهنياً، ونعتبره الحاصل فعلاً مرجعين الفرق إلى نقص الدقة في التوثيق، وجاعلين من العقلي قانوناً للتاريخي، كما جعلنا من الرياضي قانوناً للطبيعي، متجاوزين عدم الانتظام بنسبته إلى تقريبية الأداة التقنية أو التوثيقية. وهذا الفارق لا يقبل الاستنفاذ بل إن التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التوثيقي يظل دائماً من جنس التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التقني في علوم الطبيعة، بشرط ألا نُبقي على قداسة الممكن العقلي إذا عارضه الممكن التقني وناقضه، وكذلك بالنسبة إلى الممكن التوثيقي، وإلا انقلبت العلاقة فعدنا إلى الموقف الواقعي (وقد حلل ابن خلدون كيفية تحرير الممكن العقلي من الواقعية بإخضاعه إلى الممكن التوثيقي، بما حكاه عن أخبار ابن بطوطة وعلاقة الناس بها. انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ١٨: «في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها،» ص ٣٢٢ وما بعدها)، مما يفضي إلى ضرورة إبقاء مفهوم العمران البشري الموضوع صورياً دائم الانفتاح إلى المراجعة، بحسب ما يأتي من معلومات موثوقة صحّت فيها الأخبار بعد امتحانها.

والمطبق وخصوصاً في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانيةً إلاّ بعد أن تكون، سابقاً وبما هي الأصل، قد حقّقت الرصيد، أو الذخيرة النموذجية الخالصة في تواريخها الخاصة السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات حصيلة عدم إدراك هذه الظاهرة، والظن أن التواريخ الأولى (أو السياسيات التطبيقية الأولى) التي امدَّتنا بالرصيد السياسي الأول القابل للتخليص هي السياسي الخالص بإطلاق، فأصبحت الخصائص السياسية لتلك الوضعيات السياسية الأولى (نظرية النظم السياسية، وآراء أهل المدن، والتربية... الخ) هي السياسي بإطلاق، وأصبح ما لا يُرَدُّ إليها غيرَ سياسي؛ ثم بالتدريج، وبحكم كون السياسي هو الأكسيولوجي العملي[٣٧]، أصبح خارجاً عن علم الأكسيولوجي العملي، وبحكم التوحيد بين علم الأكسيولوجي العملي والوجود الأكسيولوجي، أصبح فاقداً لهذا الوجود[٣٨]. وبذلك تتبين لنا مراحل تجميد علم العمل: فبعد حصر السياسي في ما سُيِّس أولاً عند اليونان من الخلقي، وحصر الأكسيولوجي في السياسي للتطابق بين علم العمل

---

(٣٧) أرسطو، **السياسة**، I .2 .1253 أ 8 - 17.

(٣٨) ولا يحتاج هذا إلى تدليل إلا عند أرسطو، لأن الأمر مفروغ منه عند أفلاطون. فكيف صار السياسي بالمعنى العام (أي العمراني) محصوراً في السياسي بالمعنى الخاص (أي الخلقي من العمراني والمتعلق بنظرية الدساتير والحكم ووظائف الدولة المحققة للعمراني المحصور في الغايات الخلقية)؟ والأمر واضح جداً في: أرسطو، **أخلاق نيقوماخوس**، I .1 .1094 أ 23 - 1094 ب 10، وخصوصاً هذه العبارة:
«S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la politique»
العلة بيّنة بالنسبة إلى أرسطو: فحقيقة الشيء هي غايته. وغاية السياسي بالمعنى العام (العمراني) هو السياسي بالمعنى الخاص (علم الأنظمة والحكم بما هو أداة تحقيق الخير السيد أو الخير الأخيار): أرسطو، **السياسة**، I .2 .1252 ب 30 - 35: «C'est pourquoi toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes; car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval ou une famille».
بحيث ينحصر السياسي، بما هو نظرية اجتماع، في السياسي بما هو نظرية حكم ودساتير ودولة أداة للخلقي، فيزول كل ما ليس كذلك من علم السياسي ومن الوجود الخلقي بما هو الموضوع المعلوم في علوم العمل: وفي ذلك، لا فرق بين أفلاطون وأرسطو، إذ تنتقل من علم الظاهرة الاجتماعية بما فيها السياسة كحكم، إلى علم ظاهرة الحكم بما هي في خدمة الغايات الإنسانية المظنونة طبيعية وحاصلة من البداية، وليست حصيلة تاريخية. وبذلك يخرج هذا النمط من السياسي من التاريخية بحق، ليسقط في ضرب من التاريخ الطبيعي للمدن (histoire naturelle)، كما هو الشأن بالنسبة إلى أنواع الحيوان الثابتة: فيتعذر اكتشاف اللامتناهي في العمل: لامتناهي الكبر (سحيق التاريخ وتكوينية العمراني) ولامتناهي الصغر (الاجتماعي في أعماق النفس).

والوجود الأكسيولوجي، صار ما لم يُتَيَّس بعدُ من الوجود الأكسيولوجي عدماً، فتوقف نشاط العلم السياسي (في الحدود التي انتهى إليها الفلاسفة)، وصار ما حصل من علم العمل معياراً للعمل وللوجود الأكسيولوجي، فتجَمَّد هذا العلم ببعديه الصوري (الذي انحصر في نظرية المدن الفاضلة)، والتاريخي (الذي انحصر في نظرية المدن غير الفاضلة)، لصيرورة ما حصل من الأول معياراً مضمونياً لما يجب أن يحصل من الثاني، ولنفي كل ما عداه بوصفه غير قابل للعلم العملي بالطبع.

وقد تمكنت تجربتا تنقيل العلوم العقلية (العملية) ومابعدها التأسيسي، وتعقيل العلوم النقلية (العملية) ومابعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوسطيين بين واقعية السياسي التاريخي وانفعال العقل به وانشائيته وفعل العقل له، من استنفاذ الإمكانات الباقية من المرحلة الواقعية رمزياً بإنجاز ما بقي كامناً فيها، ومن تصوُّر إمكانات المرحلة الإنشائية والشروع في تحقيق بعض منها رمزياً تصورياً، وذلك في السياسيات والتاريخيات خاصةً. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوسطيين، قبل تحليل ما تمَّ إنجازُه وتصوره من الحدَّين (الواقعية المتقدمة والإنشائية اللاحقة) على النحو التالي. فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي، في علوم العمل، هي الربط بين الخُلقي الطبعي، بما هو واقعي، والسياسي، سواء اعتبرنا هذا الأخير بنية لصورته المثالية (أفلاطون) أو لصورته المادية (أرسطو). وسنرى الآن أن علة الموقف الإنشائي هي الربط بين السياسي والخلقي الوضعي بما هو ذريعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الخلقي نفسه أصبح وضعياً لا طبعياً من المنظار الديني (رغم تردُّد بعض المدارس الكلامية، وميل بعض منها إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين).

وفعلاً فإن السياسي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الشريعي (بالمقابل مع الوجود الطبيعي في علاقته بالرياضي)، أحكام فعل الأمر وإحكامه، بما هو تشريع **وقضاء** (بالتوازي مع **القدر**)؛ وهو إذاً ليس أمراً موجوداً قبل فعل الأمر وأحكامه وإحكامه، قبليةً فاعلةً في الإرادة أو المشيئة الآمرة والمشرِّعة. وإذاً فالسياسي من الشريعي، بما هو حصيلة التشريع، إدراكٌ فاعل لا يتقدم عليه مُدرِكُه لينفعل به، بل هو الفعل التشريعي المحدِّد للقيمة. ويكون العقل الإنساني واقعي النزعة إذا نظر إلى المقضيات (من القضاء بالمقارنة، مع المقدَّرات من القدر) واعتبرها قيماً ذاتيةً؛ ويكون إنشائي النزعة، إذ نظر إلى القضاء واعتبره متقدماً على المقضيات. بل هو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلاّ نسبي الواقعية، لأن المقضيات ليست قيماً ذاتية، بمعنى كونها ما كان يجب على القاضي أن يقضي به محاكاةً لقيم متقدِّمة على الفعل القضائي، بل هي بمعنى حصائل فعل القضاء المتقدِّم عليها: انها إذاً واقعية نسبية وذلك بمعنيين[٣٩]:

---

(٣٩) وذلك هو معنى فقه القضاء في القضاء الإسلامي (وفي كل قضاء تحدده الممارسة القضائية=

١ ـ فهي ليست واقعية مطلقة، بل هي إضافية إلى العمل الإنساني؛ أما العمل الإلهي فهو في حلٍّ منها.

٢ ـ وهي ليست واقعية مطلقة كذلك، لأنها إضافية إلى متقدِّم عليها ذي طبيعة وضعية لا طبيعية، أعني أن هذه البنية المتقدمة قابلة لأن يكون غيرها بديلاً منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الإحكام القضائي المشرِّع الذي يجعل كلَّ القيم ذات بنى سياسية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقل بحكم كونها ليست ضرورية(٤٠).

وما قلناه عن السياسي، بالإضافة إلى المقضيات شرعاً في إضافتها إلى الإله، وإلى الإنسان، يمكن أن نقول أكثر منه عن السياسي بالإضافة إلى «المقضيات الإنسانية» وضعاً. فالسياسي هو أحكام فعل الإنسان التي هي من جنس الأحكام الضابطة للتعايش الاجتماعي، والتبادل الاقتصادي، والتعامل، أعني أنها «المواضعات ـ الشروط» للتواصل والتبادل، وجميع الفنون المؤسساتية: كالمنظومة القانونية، واللغة، والدساتير، والعادات والتقاليد. وهي جميعاً مواضعاتٌ ليس لها من ذاتها وجود متقدِّم على وضعها الاجتماعي الإنساني، كونها ليست طبائع، بل هي وليدة المواضعات الاجتماعية مضموناً، ووليدة علمها ـ الذي هو أيضاً

=jurisprudence، حيث يُصبح الحاصل من الأحكام الواقعة في النوازل الحاصلة خزينةً أو ذَخِيرةً من القواعد والقوانين المستعملة في ما يَطرأ بعدها من القضايا، بحيث تكون المبادىء هي نفسها وليدة الممارسة، وليست متعاليةً عليها إلا تعالي العام من الممارسة على أحد أحداثها العينية. وكذلك الشأن في جميع العلوم، الصوري منها أو التجريبي (في الطبيعيات)، والصوري أو التاريخي (في الإنسانيات)؛ بل لعل دخول التاريخية في الطبيعي نفسه (مثلاً تاريخية الأنواع) يجعل التجريبي نوعاً من التاريخي، فيكون «الثابت» النسبي في الطبيعة حالة خاصةً من المتحرك (أي الدرجة صفر). والواقع أن المعلومات التي مصدرها التجربة تاريخيةٌ بمعنَيين: بمعنى كون درجة المعلومة رهينةً بتاريخية أداة إدراكها، وبمعنى كون المعلومة اللاحقة متأثرةً بالمعلومة السابقة الحاصلتيْن من التجربة. فيكون العلم كله فقه قضاء، إما بخصوص الطبيعة، أو بخصوص الإنسان. ومن ثم فهو حتماً تاريخيٌ، وإذاً فهو وضعي موضوعاً أو مضموناً، وشكلاً أو صورة.

(٤٠) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ١ من الكتاب ١، «المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة،» ص ٧٢ ـ ٧٣: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [الفلاسفة العرب، والبرهان هو برهان ابن خلدون على طبيعة الوازع وكونه ليس من المعطيات الطبيعية المُغنية عن الحل الاجتماعي لمسألة الوازع] حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصية طبيعية للانسان [أعني الشرائع طبيعية للإنسان ومعلومة بالعقل لكونها طبائع] فيقرّرون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وانه لابد وأن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته، ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته». وإذاً فالشرائع ليس لها من ذاتها ما يوجب أن تكون هي بعينها. الطبيعة تقتضي وجوب الوازع، لكن حصوله ومضمون الوزْع وطبيعة القوانين التي يفرضها كلها تاريخية يحددها تاريخ المجتمع نفسه، ولا دخل فيها لا للسماء ولا للعقل، بمعنى استخراج ذلك من طبائع الأشياء.

مواضعة اجتماعية من جنس أرقى ـ شكلاً.

فإذا جمعنا خاصيتَي التصوير الإنساني النِّسبي صار الفرق بينه وبين التصوير الإلهي لموضوعات علم العمل فرقاً كمياً لا فرقاً كيفياً. فكلاهما فعالية واضعة، لكن الفعالية الإلهية مشرعة وسانّة بإطلاق، والثانية، الفعالية الإنسانية، ذات تشريع غير مطلق؛ إلاّ أنّه يبقى، مع ذلك، فعلاً وضعياً، وليس انفعالاً واقعياً (كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة). وفعلاً فقد أصبح السياسي ـ بما هو موضوع لعلم السياسة ـ هو عينه فعالية الوضع التشريعي كظاهرة غير طبيعية، بل كفاعليةٍ انسانيةٍ تاريخيةٍ هي، في الوقت نفسه، إنشاءٌ للموضوع المعمول وإنشاء لعلمه؛ وهي، لذلك، لا تتحدد بالإضافة إلى قيمة ذاتية لموجود خلقي خارجي تكمن في **صورته المثالية**، أو في **صورته المادية** المظنونتين ذاتيتين له. ومعنى ذلك أن الإله والإنسان ينشئان «الشيء» السياسي أو «**يؤيسانه عن ليس**» بالوضع الإبداعي قضاءً وشَرْعاً بالنسبة إلى الإله، ونظراً وعملاً بالنسبة إلى الإنسان. وذلك سواء تعلق الأمر بالسياسي بما هو موضوع العلم العملي، أو بما هو علم هذا الموضوع. فلا يبقى المأمورُ به، والمشروع، والمنظور إليه، والمعمول أموراً ذات وجود متقدِّم على فعل الأمر والشرع، والنظر، والعمل. وهي إذاً عين فاعلية العمل التي تكون، كفاعلية موضوع، مضموناً لعلم العاملية، وكفاعلية مابعد موضوع، شكلاً له. وتلك هي النسبة عينُها التي اكتشفناها بين الرياضي والمنطقي (الفصل الثاني)، والتي نكتشفها الآن بين السياسي والتاريخي. فالأول من الزوجين يوجد المضمون، والثاني يعلم شكله؛ وإيجاد المضمون يكون صورياً أو مادياً، وكذلك شكله[٤١]. وإيجادُ المضمون والعلم، إحداثٌ تاريخي بالطبع!

(٤١) وبذلك يكون التوازي التام بين علوم النظر وعلوم العمل على النحو التالي:

١ ـ علوم النظر

أ ـ الرياضيات الخالصة أو المجردة بلغة أوغست كونت

ب ـ الرياضيات المطبَّقة أو العينية بلغة أوغست كونت

ج ـ المنطق الخالص ويدرس أ وشروطه

د ـ المنطق المطبَّق ويدرس ب وشروطه

٢ ـ علوم العمل

أ ـ السياسيات الخالصة

ب ـ السياسيات المطبّقة

ج ـ التاريخ الخالص ويدرس أ وشروطه

د ـ التاريخ المطبّق ويدرس ب وشروطه.

وإذا كان ج و د من ١ لا يطرحان أي مشكل لبينونة مضمونه، فإن ج و د من ٢ هما اللذان يحتاجان إلى شرح. وفعلاً، فما معنى التاريخ الخالص الذي يَعْلَم السياسيات الخالصة؟ إنه تاريخ النظريات السياسية العامة، أو بصورة أدق تاريخ النماذج النظرية للظاهرة السياسية مثلما أن المنطق الخالص الذي يعلم الرياضيات الخالصة ليس إلا تاريخ النظريات الرياضية العامة أو تاريخ النماذج النظرية للظاهرة الرياضية. أما التاريخ المطبق فلا إشكال=

رابعاً: النقلة النوعية في السياسيات العربية

ولولا النقلة من الواقعية إلى الوضعية (بمعنى الوضع الإلهي والوضع الإنساني اللذين وصفنا)، لامتنع أن نفهم ما حصل في السياسيات العربية بالمقارنة مع السياسيات اليونانية (وكذلك في التاريخ)، أي لاستحال أن نفهم المرحلتين الواجبتين للوصل بين السياسيات المستندة إلى أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي والسياسيات المستنِدة إلى أداتَي الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي. ويمكن أن نحدِّد طبيعة المرحلتين الوسطيين، عندما ندرك طبيعة الحدَّين الموصول بينهما. ففي الحد الأول (المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي) يفيد اللفظ الثاني من الاسمين الأداة النموذج (النفسي، والمنزلي)؛ ويفيد اللفظ الأول (المدني، والاقتصادي) العملية التي حصرت في الأداة، ففقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانات «الأداة ـ النموذج». فالمدني حُصِر في ما يقبل المعالجة النفسية، والاقتصادي في ما يقبل المعالجة المنزلية. أما في الحد الثاني (الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي)، فإن اللفظ الثاني من الاسمين (السياسي ـ السياسي)، يكون دالاً على العملية والأول دالاً على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية السياسية (الاجتماع، والاقتصاد).

وعندئذ تتضح طبيعة ما يجب توفيره لتحقيق التوسط الناقل من أداتي الحد الأول (الواقعية العملية المستعملة للمدني النفسي والاقتصادي المنزلي) إلى أداتي الحد الثاني (الوضعية العملية المستعملة للاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي). كيف نخلِّص العملية من الأداة التي حُصرت فيها، أعني المدني من النفسي، والاقتصادي من المنزلي، لكي تصبح الأداة أحد الموضوعات التي ينطبق عليها المدني والاقتصادي لا كلها؟ وهذه الوساطة هي **قَصْدَنَة** المدني النفسي (للتخفيف من نَفْسَنة الاجتماعي)، **وجَمعَنة** الاقتصادي المنزلي (للتخفيف من منزلة الاقتصادي). والعملية الأولى تخلِّص المدني من انفراد النفسي به أداةً

=فيه، وهو معلوم المضمون (وليس المقصود بالتاريخ تاريخ أحداث اكتشافها بل المقصود به صيرورة تنسيقهما: أعني تاريخ التحولات البنيوية لنسق البنى الصورية للعلوم النظرية أو العملية).

ولمزيد الشرح يمكن القول بأن أ و ب من ١ يمثلاّن النظر بما هو منتِجٌ للعلم النظري: إنه إذاً نظر عامل في الرموز أ، وفي الموضوع لترميزه ب. أما ج و د من ١ فهما عودةٌ على إنتاج الرموز وترميز الموضوع لعلمهما وعلم شروطهما. وكذلك أ وب من ٢ يمثلان العمل بما هو منتج للعلم العملي: إنه عمل عامل منتج للسياسي في الرموز أ وفي الموضوع لترميزه، أي لجعله سياسياً ب. أما ج ود من ٢ فيعودان على إنتاج الرموز العملية وعلى ترميز الموضوع العملي لعلمهما. وبذلك يكون التاريخ للعمل كالمنطق للنظر. ومعلوم أن موضوع ١ ـ أ و١ ـ ب هو الطبيعة وموضوع ٢ ـ أ و٢ ـ ب هو العمران أو الاجتماع الإنساني أو السياسي العام بلغة الفلاسفة، بمعنى العمل الإنساني الذي يُعَدُّ النظرُ أحد أجزائه (وهو معنى دور العلم السيِّد للسياسة، حتى فوق مابعد الطبيعة. والإشكالية نفسها نجدها عند أوغست كونت: علاقة الرياضيات وعلم الاجتماع من حيث وظيفة العلم السيِّد).

ونموذجاً للمعالجة؛ والثانية تخلّص الاقتصادي من المنزلي أداةً ونموذجاً للمعالجة[٤٢]. وقد تزامنت العمليتان، مع شيء من التفاضل في الزمان، كما زامنتا البلوغ بالمدني النفسي، وبالاقتصادي المنزلي إلى غايتهما، أي إلى أقصى ما كان ممكناً بواسطتهما لحل المسائل السياسية.

وبيّن أن قَصْدَنَةَ الاجتماعي وجَمْعَنَةَ الاقتصادي تنتهيان، في الأخير، إلى شيء واحد شكلاً، وإن اختلفتا، عند الاضافة إلى مجال معين، أعني أنهما تنتهيان إلى التحليل السياسي الذي يعتبر النفسي والمنزلي أمرين تاريخيين، يحددهما المجتمع والاقتصاد، بما هما سياسيان. وإذاً فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ علم العمل. أولهما قلب العلاقة بين الاجتماعي والنفسي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلاً من الاقتصادي أداته المفضلة بديلاً من النفسي، والثاني قلب العلاقة بين

---

(٤٢) ولنشرح مدلول هاتين الحلقتين الواسطتين وكيف حدّدهما ابن خلدون في **المقدمة**:

١ ـ فقصدنة المدني (قياساً على حَسْبَنَةِ الجبر) تقتضي، قبل شرحها أن نثبت أن المدني النفسي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل الجبر الهندسي. فالجبر، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء الهندسي (المقالة الثانية من **أصول أقليدس**). والمدني، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء النفسي للمدينة (نظرية الأمزجة: ذهبي نحاسي وحديدي ونظرية القوى الثلاث: ناطقة، غضبية، نزوعية). ولا يمكن تخليص الجبر الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء الهندسي) إلاّ بالحسبنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخليص المدني الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء النفسي) إلا بالقصدنة، وهو ما حدث عند العرب. فليس للنفس، عند ابن خلدون، مضمون واحد، بل هي في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري أخلاقاً وعقلاً، وحتى قدراتٍ. فإذا قُصْدِنَ المدني أرخِن، ومعه النفس التي تفقد ثباتها، ومن ثم دورها النموذجي للعمران، بل تصير فقط أحد مجالاته. وتنقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

٢ ـ وجمعنة الاقتصادي (قياساً على جبرنة الحسابي) تقتضي كذلك، قبل شرحها، أن نثبت أن الاقتصادي المنزلي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل حساب النسب. فالحساب، كمفهوم أداة، كان بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة النسب (بأنواعها الثلاثة، المقالة الخامسة من **الأصول**). والاقتصادي، كمفهوم أداة، كان كذلك بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة المنزل (جماعة للتعاون مؤلفة من الأسرة وأداة الانتاج: العبودية عامة آلية وبشرية: لأن الثور هو عبد الفقير، والعبد هو ثور الغني، ولأن آلات النسيج لو كانت تدور بذاتها لوقع الاستغناء عن العبودية). ولا يمكن تخليص الحساب الأداة من السند الحدسي الطبيعي (النسب) إلا بالجبرنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخليص الاقتصاد الأداة من السند الحدسي الطبيعي (المنزل) إلاّ بالجمعنة، وهو ما حدث عند العرب، وخاصة عند ابن خلدون. فلا وجود للمنزل في الاقتصاد بالمعنى الخلدوني. بل إن عامل العبودية قد دُحض من الأساس (ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٥، الفصل ٣: «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»). فلم يبقَ إلاّ المجتمع بما هو السوق الكبرى للاقتصاد وللاستغلال الاقتصادي، من قِبل الغالبين للمغلوبين. وإذا جُمْعِنَ الاقتصادي أُرخن ومعه المنزل الذي يفقد ثباته، ومن ثم دوره النموذجي للعمران، فيصبح فقط أحد مجالاته. وتنقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

الاقتصادي والمنزلي، فخلّص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلاً من الاجتماعي أداته المفضلة بديلاً من المنزلي. وما الأداتان النموذجان البديلان، أعني الاجتماعي والاقتصادي، إلا شيء واحد؛ إذ هما بالأساس «ألغوريتم» عملي أو منطق الظاهرات العملية الذي برزت وحدتُه بعد أن زال ما كان يفصل مظهريه، أعني حصر الأول في النفسي، والثاني في المنزلي[٤٣]. ويمكن أن نفسّر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقاً بالأساس الكيفي الذي كان يستند إليه، أعني بالفصل النوعي بين «الطبيعي - النظري» و«الخلقي - العملي» في الإنسان (أعني النفسي والمنزلي اللذين يُرَدّ إليهما، بما هما خُلقيان طبيعيان، الاجتماعيُ والاقتصادي، بما هما خُلُقيان أو إنسانيان تاريخيان)، وهو فصلٌ علّتُه ما كانت عليه نظريةُ الاجتماع من تأخُّر. فأفلاطون، مثلاً، كان يعلم[٤٤]، وكذلك أرسطو[٤٥]، أن المدني (أي ما سيصبح الاجتماعي) أبسط (خاصية أنطولوجية) وأدقّ (خاصية إبستمولوجية) من النفسي من حيث فنيّات علاج المسائل السياسية. لكنهما، مع ذلك، يقدِّمان عليه النفسي وعلمَه أداةً ونموذجاً للمدني، جاعلين من المدني النفسي أساس العمليات «الألغوريتمية» العملية، بفضل المقايسة بين سُلَّم مَلَكات النفس ووظائف المدينة، للوصول إلى تحديد المجهولات العملية المبحوث عنها، في علم السياسة. كما كانا يقدِّمان الاقتصاد المنزلي على الاقتصادِ المدني، رغم علمهما بكون هذا أبسط وأدقّ، جاعلين من الاقتصاد المنزلي أساس العمليات «الألغوريتمية» لفهم المسائل الاقتصادية، بفضل قياس الاقتصاد المدني على الاقتصاد المنزلي، لتحديد المجهولات المبحوث عنها في علم السياسة (أي كيف يجب أن تكون المدينة، كمجهول يسعى العلم إلى تحديده).

وفعلاً، فالمدني، عندهما، أبسطُ من النفسي، كون مجاله أعمَّ، إذ هو يتعلق بما بين النفوس من نِسَبٍ وعلاقاتٍ (مع حفاظ النفوس على طبائعها فلا يتخللها الاجتماعي)[٤٦]،

---

(٤٣) وفعلاً فبمجرد تخليص الاجتماعي من النفسي بالبديل الاقتصادي محدداً للنماذج، وتخليص الاقتصادي من المنزلي بالبديل الاجتماعي محدداً للنماذج، حتى يُصبح مصدر النماذج الاجتماعية هو الاجتماعي بما هو اقتصادي، والاقتصادي بما هو اجتماعي. وكلاهما تاريخيان، فتغيب النفس والمنزل، بما هما ظاهرتان طبيعيتان مؤسستان لعلم السياسة المدنية كما تصوره الفلاسفة. ولولا ذلك لزالت عن المحاولة الخلدونية كل طرافة، بل لغُدّت دون علم السياسة الفلسفي أهميةً ودقةً علميةً. والنفس والمنزل اللذان صارا تاريخيين أصبحا هما بدورهما من الظاهرات العمرانية التي تحتاج إلى تفسير بالاجتماع والاقتصاد، عوض أن يكونا مصدراً للنماذج.

(٤٤) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون،** II .368 د وما بعدها: عملية التكبير لدراسة مفهوم العدالة في الدولة تيسيراً لإدراك مكوناتها. ولكن النموذج يبقى، مع ذلك، من النفسي.

(٤٥) أرسطو، **السياسة،** I .2 .1253 أ 18 - 25: تقدُّم المدينة على مكوناتها كتقدم الكل على أجزائه. والكل دائماً أبسط من الجزء لأن مفهومه يقتضيه هو بعينه وهو لا يقتضي الجزء بعينه. لكن الدراسة السياسية تبقى خاضعة للنموذج النفسي والمنزلي، رغم كون هذين جزئيْن منها.

(٤٦) إذ لو فعل لفقدت دورها النموذجي ولما كانت طبائع: وقد يؤثر فيها المجتمع بل هو ساع إلى ذلك =

مما جعل العمليات السياسية بحاجة، حتى لا تكون مقصورة على ما بين النفوس من نفسي، إلى نموذج الاقتصاد المنزلي المستند هو بدوره إلى المدني النفسي (الحاجات)، لكي تتمكن، في غياب أصناف العلاقات الاجتماعية المتخلِّلة للنفوس والمتجاوزة لثباتها (أرخنة النفسي نفسه، وهو ما يوازي تسييل العدد الطبيعي واكتشاف العدد الحقيقي) من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (من هنا أهمية نظرية النسب في الاقتصادي والنفسي الواردة في أعمال أرسطو وأفلاطون)[٤٧].

لكن أداة «المدني ـ النفسي» التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائياً، وتؤسس أداة الاقتصاد المنزلي التي تستجيب إليها عملياتياً، أصبحتا عائقاً يمنع من توسيع نظرية الاجتماع، ومن اكتشاف التحليل السياسي الذي يمكن من معالجة مفهومات سياسية تخوّل تحقيق التوازي بين التعبير الاجتماعي عن النفسي، والتعبير النفسي عن الاجتماعي، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بينهما، لا بردِّ الاجتماعي إلى النفسي، بل بمفهوم جديد للاجتماعي وللنفسي. إن قصور المدني النفسي والاقتصادي المنزلي هو إذاً العائق المعرفي الذي انبنى على عائق وجودي أعمق منه أدى إلى القطيعة والمقابلة بين فنّيات معالجة النفسي، وفنّيات معالجة المدني (وهي مقابلة، ثم التخلُّص منها بردّ المدني إلى النفسي، عند الفلاسفة)، فأصبح السياسي عديم الوحدة: النفوس الثابتة التي لا يتخللها ما بينها من علائق، والعلائق بينها التي لا تستوفي النفوس؛ وهو ما أوجب اللجوء إلى جسرين من المدني إلى النفسي (أداة المدني ـ النفسي)، ومن النفسي إلى المدني (أداة الاقتصاد ـ المنزلي). فإذا أزحنا عن الأول النفسي بقي الاجتماع، وعن الثاني المنزلي بقي الاقتصاد، بما هما سياسيان خالصان. وبذلك نجد الأداتين المقابلتين للفلسفة القديمة، في الفلسفة الحديثة عملياً. والإزاحة الأولى تحتاج إلى قصدنة المدني، حتى لا يبقى أمراً طبيعياً يقاس عليه الاجتماع السياسي، بل يصبح ـ هو بدوره ـ

= وهو معنى التربية. ولكن التربية ليست تاريخية بمعنى كون مضمونها حصيلةً تكوينية للقيم والمعمولات في التاريخ، بل هي نقلٌ للنفس من القوة إلى الفعل بإخراج ما فيها فطرياً (افلاطون)، أو بإكسابها ما تقتضيه طبيعتها بالتعويد على الفضائل (أرسطو). وتلك هي وظائف الدولة. وطبعاً، فهذا هو المطلوب من السياسة، إذا كان المقصود بها الموقف المعياري مما يتمنى المرء أن يكون عليه المجتمع. أما إذا كانت السياسة كعلم، غير الموقف السياسي من الواجب السياسي، فإن ذلك لا علاقة له بالعلم السياسي: بل المطلوب هو دراسة الآليات الاجتماعية المنتجة لهذا المضمون الخلقي فعلاً، وليس المطالبة بإنتاجه، بوصفه ما تقتضيه طبيعة الإنسان، لكأن الإنسان ليس حصيلةً تاريخية، بل طبيعة ثابتة.

(٤٧) أفلاطون والعدد الديمغرافي الخلقي (لأن المقصود من العدد الزواجي هو العدد المحافظ على عدد السكان وعلى نسب طبقاتهم حتى لا تفسد الأخلاق): افلاطون، المصدر نفسه، VIII 546 ب. وكذلك أرسطو وأداة النسب في **أخلاق نيقوماخوس** لتحديد مفهوم العدالة: كامل المقالة الخامسة ـ بل إن النفس نفسها نسبةٌ عند أفلاطون، بمعنى أنها من جنس الأنغومة (harmonie)، بما هي نسق متآلف من الأصوات، وكذلك المجتمع والمنزل.

اجتماعياً. والثانية تحتاج إلى جمعنة الاقتصادي، حتى لا يبقى أمراً طبيعياً يقاس عليه الاقتصادي السياسي؛ بل يصبح، هو بدوره، اجتماعياً: فتتأرخن النفس والمنزل، ويعمّ الاجتماع السياسي الأولى، والاقتصاد السياسي الثاني؛ ويصبح كلاهما، بفعل الأرخنة، ثمرةً سياسيةً وضعيةً، وليسا كما ظنّنا في الفلسفة، أمراً طبيعياً أو نواةً طبيعيةً يرتكز عليها الاجتماعي ويُعلمُ بالقياس إليها(٤٨).

وبيّن أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل السياسي ـ إزاحة النفسي من الأداة الأولى، أعني من أداة المدني ـ النفسي، وإزاحة المنزلي من الأداة الثانية، أعني من أداة الاقتصاد ـ المنزلي ـ يُمثّل إغراقاً في الصُّورية. ولكنه ليس إغراقا يُدْبِر عن المضمون السياسي، بل صار مضمونُه نفسه صورياً. ذلك أن فنيات التقريب في المعالجة السياسية الخالصة، وفنيات التقريب في المعالجة السياسية المطبقة قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية بعد أن تحرر الاجتماعي ـ السياسي من أداة المدني ـ النفسي، وتحرر الاقتصادي السياسي من أداة الاقتصادي ـ المنزلي. وكلما ازداد الوجه الصوري من السياسي الخالص نقاوةً ناسبه، في المقابل، الوجه المادي اقتراباً من السياسي التطبيقي أو التاريخي، الذي كان يُعَدُّ مما ليس بالمعلوم طبعاً. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المعطى العيني إلى ما حصل من تقدم في فنيات التقريب التي تعتمد عليها المعالجة السياسية الخالصة التي يحتاجها العمل في أداته الإدراكية التاريخية (أدوات نقد الوثائق وجمع المعلومات التاريخية). وهي فنيات يجمعها فن يمكن أن نطلق عليه اسم أُرغانون الإدراك الحسي المطبّق على الظاهرات السياسية العينية، بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي الخالص للظاهرات السياسية العامة، خلال الصياغة السياسية النظرية للمعطى التاريخي. فيكون العلم العملي في الوقت نفسه بناءً لمنطق الممكن العقلي العملي الخالص بناءً رمزياً، ولمنطق الممكن العقلي العملي المطبق بناء تقنياً (تقنيات علم مصادر الخبر).

ونحن ـ وإن كنا نميز بين فنيات التقريب السياسي الخالص وفنيات التقريب السياسي المطبّق، والأولى تكون نموذجية لا غير، والثانية تكون خلال صياغة أحداث سياسية بعينها ـ فإننا سنهتم، خصوصاً، بهذا الصنف الثاني والجديد من الأرغانون، أعني هذا الصنف الجامع بين التقريبين لتحديد الشروط العلمية السياسية للإدراك الحسي للظاهرات السياسية، جمع الأرغانون الأول للشروط العلمية السياسية للإدراك العقلي للظاهرات السياسية، بالاستناد إلى تعاضد التقريبين الخالص والمطبّق، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي

---

(٤٨) وبذلك يزول التوازي الرباعي عند الفلاسفة (بنية النفس، بنية العالم، بنية مابعد العالم، بنية العلم والعمل) (أو علم الطبيعة وعلم المدينة) وهو ما أعطى لعلم النفس الدور الذي أصبح له في الأفلاطونيات المحدثة جميعاً (كما حددناه في المقدمة العامة).

الخالص (مثل درجات التقريب في تحديد عتبة ما في علاقة عملية ممكنة)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي المطبق (مثل درجات التقريب في تحديد قيس معين في حدث تاريخي أو اقتصادي عيني).

خامساً: العلاقة بين الصورية السياسية والتجريبية العملية

ولكي نتمكن من فهم اتجاهي هذا الانقلاب اللذين يبدوان متضادين تمام التضاد ـ الإيغال في الصورية العملية، والإيغال في التطبيقية العملية أو التاريخية، وكلاهما يُنسب إلى علم السياسة ـ سنحاول دراسة المميِّزات الأساسية للأُرغانون السياسي الصوري (وهو أُرغانون الإدراك السياسي العقلي العملي الخالص)، وللأرغانون السياسي المادي (وهو أرغانون الإدراك السياسي الحسي العملي المطبق)، فاصلين بين مجاليهما، من دون نفي لوحدتهما الأرغانونية، بما هما أداتا تحليل سياسي. **فالأول**، أعني الأرغانون السياسي الصوري، يمكن وصفه بكونه أفقياً، لتعلُّقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية التي تمثل دور النموذج. **والثاني**، أعني الأرغانون السياسي المادي أو التاريخي، يمكن وصفه بكونه عمودياً، لتعلقه بما يجري من علاقات بين المنظومة الرمزية (أعني موضوع الأرغانون السابق) وعناصر المنظومة الموضوع التي تُعَدُّ مضموناً لها، والتي يُعَبَّر عنها بها تعبير الشكل عن المضمون، أعني العمليات التقنية التي تُصَيِّر المضمون قابلاً للصياغة العلمية المساعدة على معالجته بالأرغانون الأول، هي عمليات تقنية ـ معالجة المعطى التوثيقي أساساً ـ ليُصاغ بعناصر المنظومة الرمزية صياغةً تجعل المضمون يَتَنَمَّط ليرتفع إلى الشكل، وتجعل الشكل يتطوَّع لينزل إلى المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنقل الوقائع المضمونية إلى الشكل العلمي السياسي الخالص، وتنقل الشكل العلمي السياسي الخالص إلى الوقائع المضمونية، هي التي نطلق عليها اسم المنهج التاريخي: أو الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي.

وقد شرع علم العمل العربي، في مرحلتي التوسط هذين بين الواقعة المطلقة والوضعية المطلقة السياسيتين، شروعاً فعلياً، غير قابل للإنكار، في تحقيق الخطى الأولى من هذا الأرغانون، بدءاً بعلم نقد الأخبار(٤٩) وبمحاولات التنظير الدقيق للتوثيق

---

(٤٩) وأولى المحاولات الساذجة في هذا الميدان تتعلق بالتحقيق المادي للمدوّنة القرآنية والسنيّة: كيف نميز بدقة ما يُنسب إلى الاله والرسول بما هما مصدران للعقيدة وللفقه. وسنرى أن منهج التجريح والتعديل، أو النقد الخارجي لمصدر الخبر، سيتدرج إلى أن يصبح بحثاً عن الشروط المنهجية للأرغانون التاريخي، بما هو منظومة علوم مساعدة اسمها العام هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني (راجع النص الذي صدّرنا به هذا الفصل).

التاريخي[٥٠]، وختماً بالتنظير العلمي للمنهجية التاريخية المستندة إلى الموقف الاسمي في العمل عند ابن خلدون[٥١]، وهو موضوعنا الرئيسي جزؤه الثاني. فكيف كان حصول الإيغال في الصورية السياسية والتاريخية السياسية؟ ولمَ يعتبران وجهين للظاهرة العلمية نفسها

---

(٥٠) لعل أفضل مثال لمحاولات التنظير للتوثيق التاريخي هو نظرية «القيم» بالنسبة إلى الحقيقة التاريخية كما حددها الكافيجي في كتابه **المختصر في علم التاريخ** قياساً على سلم الأحكام الفقهية. انظر: فرانز روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة أحمد صالح العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣)، ص ٣٤٠: «وتلك الاعتبارات الحاصلة عند إرادة تاريخ شيء من الأشياء: **أولها** اعتبار وجه الحضور والعيان. **ثانيها** اعتبار وجه العلم واليقين. **ثالثها** اعتبار وجه غلبة الظن. **رابعها** اعتبار وجه التعارض بلا ترجيح، **خامسها** اعتبار وجه غير الوجوه الأربعة». وهذه القيم الخمس هي مثل: القيمة اللاامتحازة (لا سالبة ولا موجبة في الفقه وهو المباح) وهي الأخيرة. ثم القيمتان الموجبتان الأولى هي الواجب، والثانية هي المندوب إليه (في السلم الصوفي العيان أصدق من العلم اليقين). ثم القيمتان السالبتان الثالثة هي المكروه (إن بعض الظن إثم) والرابعة المحظور (إذا انعدم الترجيح سهل الوقوع في المحظور وهو الترجيح بلا مرجع): وعلى كلٍّ فهذه محاولة لتصنيف الوثائق والمعلومات التاريخية. وسنرى كيف أن ابن خلدون ـ قبل هذا بقرابة القرن بحث عن تصنيف لسوالب الوصول إلى هذا أو لعلل الخطأ في الخبر التاريخي حتى بالنسبة إلى من يريد أن يقص ما عاين وشاهد، أعني أولى هذه القيم.

(٥١) وأرقى التنظيرات للمنهجية التاريخية، هي، بلا منازع، محاولة ابن خلدون (في الفكر العربي طبعاً): وتتألف هذه المحاولة، مثل الأرغانون المنطقي، من وجهين:

١ ـ **الوجه السالب**، وهو المتعلق بموانع الوصول إلى الحقيقة في التاريخ، أعني أسباب الخطأ.

٢ ـ **الوجه الموجب**، وهو المتعلق بشروط البلوغ إليها.

والعلم الجامع بين الوجهين هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي ثمرته الوحيدة ـ بحسب ابن خلدون ـ هي نقد الأخبار، رغم شرفه في ذاته. فكيف ذلك؟ سنكتفي هنا بتحديد سريع لهذين الوجهين، لأن تحليلهما هو من مشمولات الفصل السادس. **فأما الوجه السالب فيتعلق** بأسباب الخطأ الناتجة من طبيعة المعلومة التاريخية نفسها: فهي خبر عن حدث زماني يخص العمران البشري. وهذا الخبر ذو مصدر إنساني دائماً، حتى ولو كان الحدث ماثلاً أمامنا، فمصدره دائماً الإدراك الحسي الإنساني. وهذه المعلومة يمكن أن تزيّف عن قصد، أو عن غير قصد. وفي القائمة التي أعدها ابن خلدون لأسباب الخطأ يمكن أن ننسب أولها وآخرها (السادس) إلى ذات المخبر: إما التزييف اللاواعي (التشيع) أو الواعي (خدمة حاكم بتغيير الحقيقة)، وثالثها وخامسها إلى طبيعة الحدث التاريخي نفسه: سوء تأويل غير واع للمقاصد رغم التحرز، أو متعمد لعدم التحرز؛ وثانيها ورابعها لنقائص المنهج: إما لحسن الظن بالمصدر، أو للاطمئنان إلى التجريح والتعديل. وإذاً فأسباب الخطأ تجعل الخبر التاريخي والحقيقة التاريخية عسيرة التحديد وصعباً البلوغ إليها. وأما **الوجه الموجب** فيتعلق بالسبب المتقدم على هذه الوجوه السالبة ـ وهو كذلك مزدوج، رغم أنه ورد في المقدمة على أنه واحد وهو السابع في القائمة ـ أعني: «ومن الأسباب المقتضية لذلك ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً، كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله [الوجه الأول من السبب السابع]. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق [وهذا هو الوجه الثاني من السبب السابع]»، ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٧ ـ ٥٨). فكون العمران ذا طبائع، وكون علمها يساعد على نقد الخبر والمعلومة التاريخية، هما السببان الموجبان للوصول إلى المعلومة التاريخية الصحيحة (وكنا قد علقنا على ما في هذا الحل من دور في بادىء الرأي).

التي ستؤدي، بالضرورة، إلى الاسمية العملية، وإلى إعادة تحديد منزلة التاريخ بوصفه علماً لهذين الوجهين من الفعالية العملية؟

لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج السياسيات التي تُعَدُّ خالصةً عند اليونان، أعني تلك التي عرفها العرب، هو المنهج الذي يمثل، عندهم، الإدراك العقلي السياسي الخالص، أعني المُغْنِي عن الإدراك الحسي المنفعل، لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل - أعني ما يتضمنه المدني النفسي من نموذج بناء نفسي للسياسي (قوى النفس الثلاثة: الناطقة، الغضبية والشهوانية الموازية اجتماعياً للطبقات الثلاث)، ومن نموذج عمليات منزلية للاقتصادي (التعاون من أجل المعيشة). ولنتساءل عن منهج السياسيات التطبيقية عندهم، أعني تطبيق تلك النماذج على المجتمعات التاريخية، وخاصة على السياسي والاقتصادي فيها، سعياً إلى تحديد طبيعتهما. فالمفروض أن تكون هذه السياسيات التطبيقية، من حيث تميزُّها عن الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر لا يكفي فيه نموذج البناء النفسي للسياسي ولا نموذج العمليات المنزلية للاقتصادي المساعدان للاستدلال كما هو الشأن في السياسيات المعتبرة خالصة. إذ لا بد من عناصر مستمَدَّة، بالقصد، من ملاحظة الواقع التاريخي. ولا تكفي العلاقات والنِّسَبُ العامة المستمدة من السياسيات المظنونة خالصة (المعتمدة على المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والتي كونها، في الحقيقة، ليست خالصةً أدّى إلى حصر السياسي في خصائص هذه الموضوعات النماذج التي بُنِيَ عليها السياسي اليوناني، وإلى الإحجام عن إدراك كل سياسي مغايرٍ له قد يوجد في موضوعات تطبيقية جديدة يُبْرزها الاكتشاف التاريخي.

ومعنى ذلك أن مضمونات السياسة التطبيقية المتعلقة بالسياسي الموجود في التاريخ لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من مضمونات السياسة المستمَدَّة من نموذجَي علم السياسة الخالص، أعني المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. ولا يمكن كذلك الاّ يكون لتحديد هذه العناصر الجديدة التي يمدنا بها التاريخ كمّاً وكيفاً دورٌ في الصِيَغ والعبارات السياسية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها ولا يكفيها ما أمدَّنا به السياسي الخالص عقلياً من نماذجه المدنية النفسية والاقتصادية المنزلية. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يبرز للعيان إلاّ بفضل ظهور عدم الملاءمة، صارت المعطيات المحدَّدة المستمَدَّة من الملاحظة التاريخية منبِّهاً ضرورياً لكلا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة ولعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الافتراض غيرُ كافٍ؛ بل لا بد من الاعتماد على التحديد الدقيق للموضوع، بفضل الملاحظة التاريخية المتقبِّلة (وليس بالبناء النموذجي). وهي إذاً ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء بواسطة نموذج المدني النفسي والاقتصاد المنزلي في الاستدلال السياسي المعتبَر خالصاً(٥٢). فالبناء بواسطة

(٥٢) لأن ما يورده المصدر التاريخي، إذا كان سليماً وصحت وسائل إدراكه صحةً فعلية، يجب أن يُغير النموذج النظري من أصله، حتى يُدخل فيه هذا المعطى الجديد (وهذه هي الطريقة الوحيدة التي جعلت علم=

نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي يبني مدينةً تصورية، ثم يلاحظ هذا البناء التصوٌري، ويستدل استمداداً للمعطيات الباقية. والملاحظة التاريخية تستدل تاريخياً لتلاحظ ما في المعطى التاريخي ممَّا لم تبنه بعد فتفعل في أدوات ملاحظتها (أدوات نقد الخبر والوثيقة)، حتى تكون منفعلة بالخبر كما هو، ما أمكن ذلك، أعني حتى تتمكن من إدراك ما تلاحظه كما هو في النظرية العملية وليس كما يبدو للحس غير المجهز بأدوات نقد الخبر والوثيقة التاريخية. وإذاً فالملاحظة التاريخية تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالمعطى محافظةً مقصودةً، من خلال إزالة معناه الثاني إزالةً مقصودةً كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تَقَبُّل المعلومات من خارج، وعدم وضعها بالفرض، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبُّل، ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحُول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الوقائع الملاحظة. ولما كانت الموانع آتية من إدراك الوثيقة، أو من ظروف هذا الإدراك، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالاً على ما ينتسب إلى الإدراك وظروفه من حَيْلُولة دون إدراك المُعطى التاريخي إدراكاً يُبرز خصائصه السياسية. وعلم هذه الموانع السياسي هو علم نقد الوثائق والأخبار، إذ يعود جلّه إلى دراسة أخطاء إدراك الوثيقة عند المؤرخين. وقياساً على علم نقد الوثائق والأخبار (وهو نظير علم المناظر في تجهيز الرياضيات التطبيقية)، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بمصادر المعلومات التاريخية واحداً واحداً، بحيث يكون مجموعها مادةً لعلم سياسي يمكن أن نطلق عليه اسم «علم الأدوات المساعدة لعلم التاريخ» أو السياسة المطبقة. ويتضمن جميع الأدوات العلمية المقوِّمة لمصادر المعلومات التاريخية أو المُزيلة موانع الإدراك السياسي للأحداث. وذلك هو العلم الذي أطلقنا عليه اسم الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يُعتبر نقدُ الوثائق والأخبار جزءَه الرئيسي، والذي لا تُعد فيه أدوات نقد المصادر والمعلومات التاريخية مجرَّد أدوات لأمر غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرَّد أداة؛ ونسقُ هذا العلم الأداة هو علم العمران البشري.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكِّر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يظنُّ سياسياً خالصاً طابعه المعياري بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى السياسية الملائمة له أو لم نخترعها لصياغته. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقِّق شروط الإدراك التاريخي السياسي الذي يمكِّن من تطبيق أرغانون

= الاجتماع يصبح علمياً في بداية القرن العشرين، بفضل البحوث التاريخية الإتنولوجية والأنتروبولوجية). أما في الحالة التي يتم فيها ملاحظة ما ينتج من النموذج النفسي والمنزلي، فإن الظاهرة المبنية لا تتضمن جديداً قد يغير النظرية، ما دام صادراً عنها، وبلغة أوضح ما لم يصبح الاجتماعي معدوداً أمراً خارجياً لا يكفي فيه التصور لإدراكه، بل يجب الخروج إليه واستمداده من مصدره الذي هو تاريخي بالضرورة حتى إذا تعلق بالحاضر (لأن سبيل إدراكه هو الوثيقة وهي معنى المعلومة التاريخية). فإن الاجتماعي التاريخي يبقى غير علمي.

الإدراك العقلي السياسي على الوقائع الاجتماعية؟ أو كيف نحدّد المعطيات الاجتماعية تحديداً يجعلها قابلةً للمعالجة السياسية بواسطة الأرغانون السياسي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة التاريخية قابلةً للترجمة السياسية أولاً، والعلاج السياسي ثانياً (أعني العلاج العلمي السياسي)؟

ولكن لو طُرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتمَّ اكتشاف المنهج التاريخي منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم السياسي الذي كان، في البدء، عند أمم الشرق علم الأرغانون النظري للعمل، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى علم الطبائع الواقعية للعمل. فلم يبق مجرد منظومة ذرائع، كما هو الشأن عند المصريين وأهل ما بين النهرين: أعني أرغانون الرصد العلمي للواقعات السياسية والاجتماعية بما هي فعاليات المجتمع الاقتصادية والسياسية والمعرفية في الدولتين المصرية والبابلية(٥٣). والأمر الذي منع هذا الطرح الواضح للمشكل، هو عينه الأمر الذي ساعد اليونان على التُّقْلَة من الذريعية العملية عند معلمِّيهم الشرقيين، إلى الواقعية العملية عند علمائهم وفلاسفتهم. إنَّه الأمر الذي يسَّر استعمال النظريات السياسية للتعبير عن الظاهرات السياسية البسيطة أو المظنونة كذلك، أعني الانتظام التقريبي للظاهرات السياسية، والدقة التقريبية لأدوات ملاحظتها. فقد كان المعطى الدستوري، مثلاً، وأداة ملاحظته مستعدَّين لتوليد الواقعية السياسية، من حيث لا يدري العلماء، وخاصة عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يُعَدُّ، عند معلميهم المصريين والبابليين، حلولاً نسبية وذريعية لعلم السياسة. فصيروا العلم التقريبي الذي هو ذو مصدر تاريخي حتماً، حقائق نهائية، فطبائع للظاهرات السياسية نفسها؛ وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأرغانونين الصوري السياسي الخالص، والمادي السياسي المطبق (أي شرطا المنهج التاريخي) فصلاً يُمكِّن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقاً فعلياً. فلم تكن السياسيات الخالصة خالصةً بحق، ولم تكن السياسيات التطبيقية تطبيقية بحق، لأن أداة المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي في الأولى اعتبرتا السياسي الخالص، لا أحد موضوعاته؛ ولأن السياسي

(٥٣) وتلك هي وظيفة الكتبة والكهنوت. وهو أرغانون ذريعي بمعنيين:

١ ـ بمعنى عدم القول بأنه من طبيعة طبيعية، بل هو وضعي رغم القدسية المضفاة عليه بنسبة واضعه إلى السلالة الالهية: الفرعون.

٢ ـ بمعنى الأداة المخترعة للظاهرة السياسية نفسها والممكنة من التحكم فيها: المراصد و«الاستعلامات» لمعرفة ما يحصل فعلاً والسيطرة عليه. ووظيفة الاستعلامات أو «البريد» تتعلق بجميع الشؤون الاجتماعية، وخاصة بشؤون الحكم مباشرة، ومعارضة، وبشؤون الاقتصاد (مالية، وجباية، وسبل توزيع، وقواعد تبادل). وبصورة إجمالية كل ما يتعلق بالتعامل مع الجهاز الاجتماعي تعاملاً ذريعياً يجعل الاستعلام عليه من جنس الاستعلام على الطبيعة. وإلى هذا آلت العلوم الإنسانية في عصرنا. أما الوظيفة المعيارية التي تجعل السياسة علماً لما يجب إدخاله على المجتمع من إصلاحات، فهي من جنس الاستفادة من العلم الأول، وليست علماً في شيء.

في التاريخ اليوناني لم يَعُدْ تاريخياً، بل طبائع واجبة لهذه الظاهرات السياسية (الدساتير والأنظمة مثلاً)، ولم تُعتبر مجرَّد ذرائع وحلولٍ وضعيةٍ في الممارسة السياسية، وفي علمها، بل حقائق مطلقةً.

وإذاً فقد تعامل القدامى ـ أفلاطون وأرسطو والفلسفة السياسية التي وصلت إلى العرب ـ مع المُعطى الخلقي المظنون موجوداً في السياسيات التطبيقية تعامُلهم مع المعطى السياسي المظنون خالصاً. وهو ما جعلهم يعتبرون السياسي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي لكون الخلقي طبيعياً وليس مجرد ذريعة موضوعة، إما كعلم صوري خالص للفعالية العملية، أو كعلم مطبق على الحاصل منها، مما صيَّر الظاهرات الخلقية ـ عندهم ـ جنسين متفاضلين: **الأول**، منتظم وأزلي وقابل للعلم السياسي الخالص؛ **والثاني** غير منتظم، وفي سيلان أبدي، ولا يقبل العلم السياسي بإطلاق (وهو التاريخي)[٥٤]. ولهذه العلة اقتصرت السياسيات التطبيقية على هذه الظاهرات المظنونة منتظمةً، مثل الأنظمة الدستورية وأنظمة التربية، وكان المنهج السياسي الوحيد الصالح فيها هو المنهج السياسي المستعمل في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو، أعني المنهج الذي هو في غنى عن أرغانون الإدراك التاريخي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى مصادر المعلومات التاريخية أمراً مبدئياً ولا نسقياً؛ بل الهدف منه تأييد نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي.

---

(٥٤) ولهذا الانفصام صورتان:

١ ـ **أفلاطونية**، وهو الانفصام الفاصل بين مشروع الجمهورية وما يصف أفلاطون في المقالتين VIII و IX منها، بوصف الأول هو السياسي بحق، والثاني هو ما يؤول إليه الاجتماعي عندما يُترك فيه الحبل على الغارب، ويتطور بذاته، وهو عندئذ ليس موضوع علم السياسة.

٢ ـ **أرسطية**، وهو الانفصام الفاصل بين ما وصفناه بكونه تاريخاً طبيعياً مصنفاً لأصناف الدساتير والنظم الحاصلة فعلاً في التاريخ اليوناني، وما يسكت عنه أرسطو، أعني السياسي في الأمم البربرية أي التي لم يصبح فيها السياسي من جنس ما يعرف اليونان: لكأننا اليوم اعتبرنا سياسياً واجتماعياً ما يحدث في البلاد الأوروبية لما في مؤسساتها من انتظام وقوانين ظاهرة، ونفينا ذلك عن المجتمعات المتخلفة للانعدام الظاهر لذلك فيها.

أما إذا استعملنا الطرق العلمية التي يستعملها علم الاجتماع ذو المنهجية التاريخية، فإننا سنجد أن البنية العميقة لجميع المجتمعات متقدمها ومتخلفها واحدة، وهي أقرب إلى ما وصفه ابن خلدون منها إلى ما وصفه الفلاسفة، أعني أنها دائماً على صورة الغالبين عليها أياً كان هؤلاء الغالبون قبيلة، أو طبقة، أو فئة فكرية أو مالية أو عسكرية. المهم أن المجتمع هو في حرب أهلية دائمة، وفي تبريد دائم لهذه الحرب، بواسطة الملطفات العقدية المعللة لثبات المؤسسات أو المبررة لها إخفاءً للآليات الصراعية الدائمة الكامنة فيه. وآليات هذه الصراعات هي المحددة للباقي في أية لحظة كانت: ولعل أفضل مثال هو الكائنات الحية، فسواء كانت متطورة أو بدائية، فلها الآليات العضوية نفسها في الفرد أو في الجماعة، رغم تزايد التعقيد. وتلك هي أهم نتائج الإتنولوجيا والانتروبولوجيا التاريخيتين. وإذاً فالأمر يتعلق بعلاقة البنى الثابتة للتاريخي بالتاريخي وهو المقصود بعلم العمران بما هو في علاقة مماثلة لعلاقة الرياضي بالطبيعي. وإذا تصورنا هذه البنى غير تاريخية فالمقصود أنها تصير كذلك، أولاً بعد طريانها إذ هي لم تكن ثم تجددت، وثانياً بعد طريان علمها إذ هي لم تكن معلومة ثم صارت.

سادساً: شروط النقلة من الواقعية إلى الذريعية في العمل

وهكذا نجد أن علم السياسة المُعتبَر تطبيقياً ـ عند الفلاسفة ـ قد استعمل، هو بدوره، منهجيةَ علم السياسة المُعتبر خالصاً، واقتصر عليها، أعني علم المقارنة بالنموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. فلم يتمكن من أن يكون مناسبةً لوضع أرغانون السياسية التطبيقية، أو قواعد المنهج التاريخي بالمعنى الذي نُطلقه على فنيات تحويل المعطى الاجتماعي التاريخي إلى مادة قابلة للصياغة العلمية السياسية، ومن ثم للمعالجة بالأرغانون السياسي الخالص. ولم يكن بوسع علم السياسة أن يفعل ما ساد التصوُّرُ الواقعيُ للسياسي والخلقي. كما إن منهجية أرسطو الاستقرائية في السياسيات لم تكن قابلةً للتحول إلى منهجية علميةٍ في التاريخ، لأن «التاريخ» الأرسطي كان من جنس «التاريخ الطبيعي» عنده؛ فلم يكن قابلاً لأن يصبح من علم السياسة، إذ أقصى ما كان يمكن أن يبلغ إليه من النتائج هو الوصف التصنيفي، بواسطة ملاحظة الخصوصيات العينية لما يظنه موضوعاً جوهرياً للعلم العملي، والمحدَّد مُسْبَقاً بفعل نموذجي علم السياسة، أعني المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي، لكأن الظاهرات الاجتماعية غير تاريخية، بل من جنس الظاهرات الطبيعية.

لذلك كان لا بد من الانقلابة النوعية التي قطعت مع الواقعية السياسية والواقعية الخلقية، ليصبح المنهجُ التاريخيُ، أو الأرغانون السياسي لإدراك الموجود التاريخي إدراكاً حسياً، أمراً ممكناً. ويقتضي هذا الأرغانون أن يصبح السياسيُ شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للظاهرات الخلقية (بمعنى الظاهرات الإنسانية بالمقابل مع الوجود الطبيعي وليس بمعنى القيم أو علمها الفلسفيين)، وأن يصبح الخُلقي (بالمعنى نفسه) شيئاً صائراً على الدوام، يسير نحو البساطة التصوُّرية الملائمة للسياسي. والصيرورة الأولى تفترض التخلُّص من الواقعية، في علم السياسة، لتعويضها بالذريعية السياسية. والصيرورة الثانية تفترض التخلُّص من الواقعية المنسوبة إلى طبائع الظاهرات الخلقية، لتعويضها بالوضعية والذريعية الخلقية. والذريعية الوضعيةُ الأُولى هي أرغانون البناء الرمزي الخالص للنماذج التأويلية بإطلاق أو بتخصيص (تأويل الظاهرات الخلقية أو الإنسانية بما هي اجتماع تاريخي). والذريعية الوضعية الثانية هي أرغانون البناء التقني لأدوات الملاحظة والتوثيق التاريخية، وللنماذج التمثيلية التاريخية بإطلاق أو بتخصيص(٥٥).

---

(٥٥) يمكن أخذ التعليق السادس والخمسين من الفصل السابق ووضعه هنا، مع تغيير كلمة «تقني» بـ «توثيقي» و«صوري نظري» بـ «صوري عملي» ليكون المقصود واضحاً بهذه العلاقة: إذ يكفي أن نقبل التعامل مع التاريخي على أنه، مثل الطبيعي، ظاهرات تعلم من خارج، حتى وإن كانت وضعيةً أي تراكميةً من اختراع=

إن الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي أو المنهج التاريخي الممكِّن من صياغة الخلقي (أي الإنساني) صياغةً سياسيةً لمعالجته بالأرغانون السياسي للإدراك العقلي العملي، هو جملة العلوم (المساعدة) التي على رأسها علم نقد مصادر الخبر والوثائق (أي نظير علم المناظر في الرياضيات التطبيقية). ويعتمد هذا الأرغانون على تصوُّر جديد للفصل بين السياسي الخالص بحق (وهو أعم من علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والسياسي التطبيقي بحق (وهو أعم من الدراسة المعتمدة على الملاحظة المقصورة على ما حدده علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، وعلى اعتبار الأول علماً للنماذج التأويلية العملية عامة، أو علمَ التاريخ الخالص (ولا عجب إن وضعنا مثل هذا المفهوم الذي هو من جنس المنطق الخالص، بمعنى نظرية المنهج الخالصة للعمل، مثلما أن المنطق الخالص هو نظرية المنهج الخالصة للنظر. ولن يعجب من ذلك الآ من يظن أن المنطق الخالص ليس علماً تاريخياً - بمعنى كونه - يعتمد على التنظير لما حصل من البنى الرياضية الخالصة التي هي وليدة تاريخ تحصيل هذه البنى في الفعالية العلمية عامة: وهو ما نعنيه بالذخيرة النموذجية الخالصة التي تحصل بالتدريج) واعتبار الثاني علماً للنماذج التأويلية العملية الخاصة بأحداث تاريخية معينة، أو التاريخ المطبق(٥٦). ولما كان التطبيق على أحداث تاريخية معيَّنة يقتضي تخليص عَيْنِيتها من سذاجة المُعطى، بجعلها هي بدورها معطى علمياً سياسياً (لا تخليصَها من العَيْنية)، من دون ردّها إلى المعلوم السابق ردّاً يزيل إمكانية إثراء العلم السابق بما اكتشفه العلم اللاحق من بنىٍ لا يتضمنها، أصبح من الضروري الاعتماد على أرغانون سياسي للإدراك التاريخي يمكّنه، بفضل أدواته النقدية لمصادر المعلومات التاريخية، من إدراك البنى السياسية للموضوع أو - وهو الشيء نفسه إذا اعْتُبر بالسلب - من تخليص الوثائق والخبر من «أخطاء المؤرخين».

وإذاً فما جعل السياسي الخالص يكون واقعياً، عند القدامى، هو كونه ليس خالصاً بالقدر الكافي. وما جعل السياسي المطبَّق يكون واقعياً عندهم هو كونه ليس تطبيقياً بالقدر

=الإنسان، لأن الطبيعي نفسه، بما هو المعلوم لنا منها، وضعي هو بدوره كما أسلفنا. وإذاً فالمناهج النموذجية ممكنةٌ هنا أيضاً (مثلاً: ليفي ستراوس ودراسة علاقات النسب بنموذج رياضي مثل الفونولوجيا)، مادام قد زال الفرق بين الطبيعي والإنساني - لا يُرَد الأخير إلى الأول أو الأول إلى الأخير - بل لكون المعلوم منهما ومناهج علمه لا يمكن لهما أن يكونا إلاّ منهج النموذج الصوري المصحوب بالتطبيق المستند إلى الاستعلام عن الظاهرة تجريبياً في الطبيعي، وتوثيقياً في الإنساني.

(٥٦) أفضل الأمثلة على هذا بالنسبة إلى الانسانيات هو نماذج علم الاقتصاد المستمدة بعد الفرض ثم التحقق مما حصل في التاريخ والمولدة لذخيرة النماذج الاقتصادية، أو نماذج علوم اللسان. وبهذا المعنى تصبح ذخيرة النماذج، إذا نظرنا إليها بالتساوق، كالمنطق الثابت، وإذا نظرنا إليها، بالتوالي، كالتاريخ (لحصول هذه النماذج). وإذاً فالتاريخي منطقي بالإضافة إلى موضوعاته: كلاهما يرتد إلى الآخر ارتداد البنية إلى الصيرورة. التاريخي صيرورة المنطقي، والمنطقي ثبات التاريخي.

الكافي. ولو خَلُص الأولُ، وانطبق الثاني لاكتشفنا طابعهما الذريعي الوضعي الذي غَفِلَنا عنه، فصارت ذرائعُهما، بحكم هذه الغفلة، معتبرةً طبائعَ لا ذرائعَ لضربين من الوجود مختلفين بالنَّوع والجوهر: ما يقبل العلم السياسي من الإنساني، وما لا يقبله(٥٧). ومن ثم فسذاجة الأرغانون السياسي الخالص (أداة المدني النفسي والاقتصادي المنزلي) وسذاجة الأرغانون السياسي المطبَّق (نظرية الدساتير والعادات وأحداثها اليونانية كما في دساتير أثينا)(٥٨) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة العمليين، عند اليونان، ومقلّديهم من الفلاسفة العرب. لذلك صارت البنى السياسية البسيطة تُعَدُّ طبائع للظاهرات الخلقية (أي الإنسانية) المظنونة بسيطةً (ما دامت تُرَدُّ إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، لعدم دقة أدوات ادراكها التاريخي. لكن الأرغانون التاريخي، بما هو علم سياسة تطبيقية أو علم النماذج التاريخية للظاهرات الإنسانية، سيبيِّن أن تصنيفها الكَيْفي إلى ما يتصف بالانتظام السياسي القابل للعلم، وما لا يتصف به، ليس دالاً على طبائعها؛ بل هو دالٌ في الحقيقة، على نقائص الأرغانون السياسي الخالص والمطبّق. ومن هنا تلازم وجهي المسألة السياسية: الصوري والمادي، أو الخالص والتطبيقي، أو التاريخي العام والتاريخي الخاص، كما ذكرنا.

فإذا صار «الجهازُ الرمزيُ» السياسي الخالص نسقاً منفتحاً يتزايد رصيده كمّاً، ويتغيَّر كيفاً، بحكم كون نظرياته مجرَّد ذرائع لا طبائع، أصبح «الجهازُ التقنيُ» السياسي المطبَّق مصدراً لا ينضب لتوليد النماذج السياسية والبنى التاريخية الجديدة التي لم تكن، من قبل، معلومةً؛ ممّا يجعل الحاصل من الظاهرات الإنسانية (أي الخلقي بالمعنى غير المعياري)، مصدراً للإلهام المطلق للنظريات السياسية، خلال محاولات صياغته علمياً. ومن ثم تفقد الواقعية السياسية والواقعية الخُلقية مبرِّر وجودهما، ويصبح السياسي والخلقي شيئين غايتين لا يقتصران عما عُلم منهما، بل هما مجال مفتوح إلى ما لانهاية. وما «الغَلْقُ» (لا الانغلاق) النسقيُ إلاّ مجرَّد شرط ذريعي لحصر الحاصل وتنظيمه، ولإدراك الممكن بالإضافة إليه، وسبل البحث عنه وفيه، وبذلك يصير السياسي والخلقي مجالي الممكن النموذجي الرمزي للعمل بإطلاق (السياسي)، أو الممكن النموذجي التاريخي للعمل بإطلاق (الخلقي). وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لا نهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظل البحث العلمي في العمل جارياً، وما لم يحنطه الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي في وحدة الاتجاهين اللذين يبدوان متقابلين في الأمر الذي أردنا وصفه، أعني اتجاه الصورية والتاريخية المطلقتين والجمع بينهما سلباً (إزالة الواقعية)، وايجاباً (وضع الاسمية)، بما هما ما بعدُ العلم العملي، كما

---

(٥٧) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٦٨ ـ ٧٠.

(٥٨) أرسطو، **نظام الأثينيين**، ترجمة طه حسين، المجموعة الكاملة، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥)، مج ٨، ص ٢٩٥ ـ ٢٥٣.

أصبح في النقلة النوعية التي ننسبها إلى ابن خلدون.

وفعلاً، فالمقصود بعلم «التاريخي» السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية العملية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العملي العميقة، ويجعل بنية الموضوع العملي العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية العملية العميقة. ويقتضي ذلك أن يفقد السياسي (العلم) والخلقي (الإنساني بما هو موضوع ذلك العلم) ثباتهما وواقعيتهما، ليتحولا إلى مسارٍ متغيّر للبنى الرمزية التأويلية (الأول)، ومسار متغيّر للبنى التقنية التأويلية (الثاني). فلا يبقى لأيٍّ منهما أدنى كثافة واقعية تمنعه من التحوّل، كونهما مجرد أدوات وذرائع رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي لتقنيات وضع النماذج الرمزية والنماذج التقنية للوثائق وللعلوم الأدوات في التاريخ) للوجود الاجتماعي الذي تبقى المطابقة معه ـ بما هو في ذاته ـ غايةً لا تُدرَك إلى ما لا نهاية (وهو، في ذلك، لا يختلف في شيء عن أي موجود آخر، إذ الموجود بما هو موجود لا يمتاز فيه الطبيعي عن الاجتماعي).

وما لم يصبح المعطى التاريخي متحرِّراً من سلَّم الخبر الطبيعي (أي مصادر الخبر العفوية)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي ستلهم الفكر السياسي النظري الواضع للنماذج التأويلية. وما لم يصبح العلم السياسي الخالص متحرِّراً من سلَّم النموذج الطبيعي (المدني النفسي ـ الاقتصادي المنزلي)، فإنه لا يمكن اكتشاف البنى العميقة التي تحاول مشاكلة البنى العميقة للمعطى التاريخي المتحرر من سلم الخبر الطبيعي. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص للعمل (علم السياسة الخالص) محاولةً لتحرير العلم السياسي من النموذج الرمزي الطبيعي وأحابيله (والاستعاضة منه برمز نموذجي قابل لإنشاء أدوات التحليل السياسي المتحرر من المعطى الطبيعي الأول، أعني من نموذج «المدني ـ النفسي» و«الاقتصادي ـ المنزلي» عند القدامى، ومقلِّديهم من فلاسفتنا)، فإن أرغانون الإدراك التاريخي للعمل سيكون محاولةً لتحرير العلم التاريخي من النموذج التقني الطبيعي للخبر وأحابيله (والاستعاضة منه بنموذج تقني للوثائق قابل لإنشاء أدوات استمداد المعلومة التاريخية المتحررة من الخبر الطبيعي الأول، أعني تاريخ الدساتير والحكام... الخ).

ويُبيِّن تاريخ العلم العملي أن المُعطى التاريخي قد تغيَّر، فعلاً لا تصوُّراً، بحكم ما جعله أهمُّ أجزاء أرغانون الإدراك التاريخي (أي علم نقد الأخبار والوثائق) ممكناً، وذلك في ثورتيه الحديثة والمعاصرة: والأولى مكّنت من تجاوز إطار الزمان المنغلق باكتشاف لامُتناهي الكبر (تكوينية الاجتماعي والسياسي كظاهرات إنسانية تاريخية في سحيق الماضي)[٥٩]؛

(٥٩) وهو مضمون الإتنولوجيا والانتروبولوجيا الثقافية خاصة ـ ولعل بعض المحاولات التي بدأت في الظهور عند الرحالة العرب ـ مع ما يشوبها من نقائص ـ قد فتحت هذا الأفق الجاعل من الإنساني عالماً لامتناهياً من الدرجات والأشكال والصور، متجاوزين بذلك الانتروبولوجيا وعلم السياسة الفلسفيين القبليَّيْن.

والثانية مكّنت من تجاوز إطار العلم السياسي المنغلق باكتشاف لامتناهي الصغر في العمل (تكوينية النفسي والعضوي الإنسانيين في إطار تكوينية الاجتماعي)(٦٠). وما دلالة التجاوزين إلاّ علامة على النقلة من سلّم الإدراك التاريخي الطبيعي للعمل (الخبر الطبيعي) والإدراك العقلي الطبيعي للعمل (نموذج المدني النفسي ونموذج الاقتصادي المنزلي) إلى سلّم الإدراك التاريخي أو السياسي المطبّق (بأجهزة الرصد والملاحظة ونقد الأخبار والوثائق).

وبذلك يتبيّن أن المحدودية في الكبر والصغر (ما لا يتجاوز الذاكرة التاريخية الطبيعية، وما لا يتجاوز النفس المظنونة أمراً طبيعياً) ليست إلاّ محدودية السلّم الإضافي إلى أدوات الإدراكين (السياسي الخالص والسياسي المطبق: أو منهج النماذج التأويلية ومنهج التاريخ). وبمجرد تغيير هذا السلّم تزول المحدوديتان (نحو لامتناهي الكبر في عمق الماضي، ولامتناهي الصغر في عمق النفس)، ومعهما أساسُ الواقعية السياسية والخلقية (أو الطبيعة الإنسانية)، زوالاً فعلياً، بعد زواله تصوُّرياً، بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر الذي وصفنا. ومعنى ذلك أن هذين التجاوزين نحو لامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر في العالم الخلقي (قياساً على مثيليهما في العالم الطبيعي)، لم يبقيا مجرّد عقيدة دينية تتعلق بالممكن إضافة إلى القدرة الإلهية، بل أصبحا أمراً مشهوداً، بحكم ما جعله علمُ تمحيص الأخبار، ونقدُ الوثائق (وهو غاية علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري عند ابن خلدون كما يبينه النص الذي افتتحنا به هذا الفصل - ويعد هذا العلم نسقاً لأجزاء الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يمكن أن يتعلق بنقد مصادر المعلومات، أيّاً كان الحس الذي يتلقاها، مما يجعل التجهيز العلمي في المنهج التجريبي الطبيعي صالحاً في علم التاريخ بما هو أيضاً تجهيز للعلوم الأدوات التي يحتاج إليها المؤرخ) ممكناً: فأصبح لامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر العقدي في مابعد التاريخ الديني الداحض لمتناهي الكبر والصغر في مابعد التاريخ الفلسفي أمراً واقعاً وليس مجرد عقيدة، إذ هو صار قابلاً للملاحظة وللصياغة العلمية.

وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى السياسي التاريخي إضافي ليس فقط بمعنى الإضافة إلى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية، بل بمعنى الإضافة إلى سلّم الإدراك الذي تحدّده أدواته، اختلافاً

---

(٦٠) وهو مضمون الأنتروبولوجيا العضوية والنفسية خصوصاً، وما تبرزانه من نسبية في البنى النفسية المظنونة طبيعية أو كلية. بل إن علم النفس التحليلي نفسه ليس إلاّ دليلاً على قلب العلاقة بين النفسي والاجتماعي: فبنية النفس التحليلية اجتماعية بمعنيين (موضعياً وقوّوياً):

التركيبة المتضمنة لكل أبعاد المجتمع المتفاعلة مع الزاد البيولوجي وهو معنى الأنا والأنا الأعلى (أو النماذج الإنسانية عند يونغ).

التركيبة القابلة لمنطق لغوي وهو المفهوم اللكاني للنفس. وهي في الحالتين جميعاً قد صارت اجتماعية في أدق دقائقها!

يجعل الأجهزة ـ التي يصنعها أرغانون الإدراك التاريخي ويستعملها في علومه المساعدة ـ قادرةً على بناء نماذج تاريخية من المعطى التاريخي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار). إنّها غايةُ المطابقة مع الممكن العملي الذي تحدده النماذج الرمزية الصورية الخالصة في علم السياسة الخالص، وليس فقط مجرد المطابقة مع الحاصل منها، وكأنها قد انتهت وانغلقت نهائياً. وهكذا يصبح النشاط العملي ـ الفعلي والنظري ـ نشاطاً إبداعياً ينحو فيه الإبداع السياسي المطبق أو التقني التاريخي إلى ملاحظة الإبداع السياسي الخالص أو الرمزي سعياً إلى المطابقة معه، والعكس صحيح.

ويمثّل فقدان الثبات السياسي والخلقي (أي الإنساني) هذا نهاية الواقعية العملية في السياسي والخلقي، وبداية الذريعية العملية التي لا يمكن أن توجد، إذا سلّمنا بوجود القيم الافلاطونية (واقعية القيم السياسية بما هي مثال صورة الموجود الخلقي) أو القيم الأرسطية (واقعية القيم السياسية بما هي مادة صورة الموجود الخلقي). لذلك فهي تستند إلى الإرادة الإلهية المبدِعة بفعل «كن» (القاضي قياساً، على فعل «كن» المقدِّر) الذي هو فعل سياسي خالص بِدالِّه (التشريع)، وسياسي تطبيقي بمدلوله (الشرع المحدِّد القابل للبداء والنسخ). وفيه يتطابق الرمزي الخالص (الدال)، والتقني التطبيقي (المدلول)، بما هما شرطا الوجود الشريعي (بالقياس إلى الوجود الطبيعي) غير الواقعي، مما يُرجع الذريعية العملية التي نسعى إلى تحديدها، إلى موقف يَقيس فعل العمل الإنساني وعلمَه على فعل العمل الإلهي وعلمَه بوجهيه الرمزي والتقني (أي كتصور وكتحصيل)؛ حيث يصبح الكلي العملي فاقداً لكل واقعيةٍ ومقصوراً على الوضعية الذريعية لا غير، إذ هو ثمرة الإبداع التشريعي الحر الذي يكون من جنس الإبداع الجمالي، وليس من جنس الصناعوية العملية (artificialisme pratique)[٦١].

ولما كان هذا العمل الإلهي وعلمه المبدعين رمزياً وتقنياً للوجود الخلقي (أو الشريعي) يمكن أن يُعَدَّ إسقاطاً للعمل الإنساني وعلمه على الإله عملاً وعلماً، فإننا ندرك عندئذ أن الذريعية الوضعية الرمزية والتقنية ـ بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو عمل ناظر ونظر عامل ـ تشترط تجاوز الواقعية، بفضل المفهوم اللاهوتي للعمل الإلهي أولاً، والإنساني بعد ذلك، سواء كان ذلك حقيقةً ـ كما سيصبح ـ أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العمل الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى

(٦١) وهذه الصناعوية هي التي سنحلل آلياتها كما حللنا آليات الواقعية النظرية وذلك في الفصل السادس. مع العلم أنها، بخلاف ما فعل ابن تيمية مع المنطق، لم تنل حظها من النقد عند ابن خلدون لغياب البعد النفسي العملي في المقدمة. وسنرى العلة في الإبّان. وهذه الصناعوية هي آلية الشوق والغاية والفعل الخلقي عامة.

الذريعية الوضعية اللاهوتية والناسوتية، في المرحلة العربية من علوم العمل، فاتخذت شكل المراجعة التاريخية للسياسيات التطبيقية اليونانية أولاً[٦٢]، والمراجعة الصورية للسياسيات الخالصة اليونانية ثانياً[٦٣]. وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبت من الأرغانون الصوري المشروطة بتطوير جهاز الإدراك العقلي الخالص للعمل، مثلما كانت المراجعة الأولى مراجعة التثبت من الأرغانون التاريخي بتطوير جهاز الإدراك التاريخي لمصادر الخبر والوثائق.

سابعاً: فلسفة هذه العلاقة عند ابن خلدون

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلاً ـ ولا أحد بناكر إياهما، مهما تحامل على العمل العربي وعلمه ـ لم تؤديا إلى مراجعة نسقية للواقعية العملية التي تستند إليها نظرية العلم العملي، بل هما اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة إلى أن اتضح عدم الملاءمة اتضاحاً لا مراء فيه، فانفصل ما يجري في العمل وعلمه عما يجري في مابعدهما الفلسفي المؤسِّس لهما، خلال مرحلة الفصل بعد الانفجار (مقدمة الكتاب: القسم الثاني)، فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لاحداث النُقلة النوعية في فلسفة العمل، وذلك هو عملُ ابن خلدون.

ومثلما أدى الفصل في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة إلى إدراك عدم الملاءمة بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن خلدون (وبين العلم وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن تيمية)، سيؤدي الاتجاه الصوري في العمل وعلمه والاتجاه التاريخي في العمل وعلمه إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العمل الأرسطي وعلمه (السياسيات التطبيقية) ومن العمل الأفلاطوني وعلمه (السياسيات الصورية) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالَم الأرسطي (الاجتماع ذي النموذج الاقتصادي المنزلي) والعالَم الافلاطوني (الاجتماع ذي النموذج النفسي الخلقي)، وذلك بفعل الأرغانون السياسي للإدراك العقلي للعمل، والأرغانون السياسي للإدراك التاريخي للعمل. وكلاهما من صنع المرحلة العربية ـ ومن صنع ابن خلدون بالذات ـ أو على الأقل بداياتهما تُعَدُّ عربية بلا منازع. وقد عاصرت

---

(٦٢) لذلك، عندما تحدث ابن خلدون عن حاجة المجتمع إلى سياسة عقلية لا يقوم من دونها، لم يستمد أمثلته من السياسة اليونانية، رغم أن هذه كانت من مواد التعليم الفلسفي المتوفر، بل استشهد بحكماء الفرس والسياسة التي يضعونها لصالح الحاكم والمحكوم: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ ـ ٥٥٤.

(٦٣) لذلك عندما حدد ابن خلدون علم العمران نفى أن يكون من جنس علم السياسة المدنية: المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».

هذه البداية نشأة الاسمية العملية وأُفول الواقعية العملية، لأنها أبرزت التناقض بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي ابرازاً لم يَعُدْ بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب [باب السياسة التي لا غنى للمجتمع عنها]. وإنما معناه، عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع **في نفسه وخلقه** حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادُهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة، عندهم، نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»(٦٤). وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي هو المناط الرئيسي الذي يُوجِّه إليه ابن خلدون نقده للعمل الفلسفي الذي يعتبره قد جوهر المخترعات الاسمية، وظنَّها قيماً ذاتيةً للظاهرات الإنسانية، في حين أنها مجرد مواضعاتٍ ذريعيةٍ لا تتجاوز وظيفتُها العمليةُ وظيفة الأسماء. لذلك كانت أعمالُه الفلسفية في **المقدمة** وفي **شفاء السائل**، تدور خصوصاً حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم العملي الفلسفية. وهذا هو الوجه السالب من محاولته التي نخصص لها الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب منها هو موضوع الفصل السادس.

ولكن ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المعاني التي يخترعها العقل العملي كياناتٍ واقعيةً توجد وراء الوجود الخلقي عللاً له، فيصبح بذلك العلم العملي علةً للمعلوم العملي، وهو أمر يماثل قياس علاقات العلية بين مدلولات اللغة الطبيعية على عليّة العوامل بين العناصر التي يميزها نحوها في دالِّها: فتصبح نظريةُ قيمة الدال نظرية قيمة المدلول. وقد قطع أرسطو نصف الطريق جواباً عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية العملية الافلاطونية(٦٥). لكنه حافظ على هذه الواقعية عندما اعتبر الكلي العملي محايثاً: وإذاً فمصدر الواقعية، في الحالتين الافلاطونية والأرسطية، هو الظن أن ما يقبل العلم من التاريخي طبيعي (وهو إذاً تاريخ طبيعي من جنس علم تصنيف الحيوانات)، والزعم بأن العلم العملي، تصوُّراً وتصديقاً، يفيد التماهي بين المعرفة العملية والوجود الأكسيولوجي، تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما، فيرتد الأكسيولوجي إلى الإبستمولوجي لا يعدوه ارتداد الوجودي إليه في علوم النظر، رغم الزعم بكونه طبيعياً بحكم طبيعية مصدريه، النفس والمنزل.

ومعنى ذلك أن «التاريخ الطبيعي للمدن» الأرسطي، كما هو الشأن بالنسبة إلى منطقه (الفصل الثالث)، يعود في جوهره إلى التقنين الصوري للواقعية الأكسيولوجية الأفلاطونية

---

(٦٤) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره،» ص ٥٤٠.

(٦٥) أرسطو: **أخلاق نيقوماخوس**، I .4، و**السياسة**، المقالة الثانية بكاملها.

السقراطية في بعديها الفلسفي (المطابقة بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي) والمنهجي الذي يحدّد الأرغانون المزدوج «للتاريخ» (كمنطق عملي أو تاريخ طبيعي)، بما هو علم شروط صحة التصور العملي، وبما هو علم شروط صحة التصديق العملي، أعني نظرية الحد العملي، ونظرية البرهان العملي. والمعلوم أن الحد العملي ليس الاّ الترجمة المنطقية للقيمة أو الغاية، والبرهان العملي ليس الاّ الترجمة المنطقية للعلية العملية أو الوسيلة (أو للعلاقة بين الذات والقيم الذاتية التي لها) أكسيولوجياً. لذلك فإن هذا «المنطق العملي» ليس الاّ أرغانون الحد والبرهان المنطقيين، وقد انطبقا على الأكسيولوجي أو العملي؛ وهو علم شروط المطابقة مع القيمة والعلّية الأكسيولوجية إيجاباً، وعلم موانعهما سلباً. ومن ثم فهو ليس مجرد آلة تعصم الإرادة من الخطأ العملي، بل هو آلة تفرض عليها الواقعية العملية التي تجعل مضمون الحد العملي قيمةً، ومضمون البرهان العملي عِلّيةً غائية. فيصبح المنهج العملي ميتاتاريخ أو علماً عملياً مطلقاً يقلب العلاقة بين الأكسيولوجي وعلمه؛ إذ يصنبح ما حصل من الأخير، معياراً لما يجب أن يكون عليه الأول ويحصل للعقل العملي ما حصل للعقل النظري (الفصل الثالث).

وطبعاً، فإن الاسمية متعذرة الوجود من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الخاطئة الناقلة من المعرفي العملي إلى الأكسيولوجي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم «منطق عملي» مزعوم، لذلك كان الذين ادخلوا هذا «المنطق العملي» الفلسفي في علوم النقل ـ الاسماعيلية على الأخص ـ بين اثنتين: فإمّا أنهم لم يكونوا مدركين لهذا البعد الميتاتاريخي لـ «المنهج الفلسفي» الافلاطوني الأرسطي في العلم العملي، أو أنهم ـ وهذا هو الأصح ـ كانوا يسعون إلى فرض الميتاتاريخ الواقعي الأفلاطوني الأرسطي بطريقة كانت أنجعها طريقة إخوان الصفاء[٦٦]. إذ لا يمكن الظن أن الفارابي وابن سينا وأمثالهما من مُدخلي «المنطق العملي» الفلسفي في المنظومة الفكرية العربية، إدخالاً نهائياً، كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن «المنطق العملي» الأفلاطوني لا يمكن حصره في الأرغانونية الصُورية، إذ إن جل المتكلمين كانوا مدركين لوازمه الميتاتاريخية المنافية للإسلام: والردود على إخوان الصفاء لا تحتاج إلى بيان.

وفعلاً، فلو كان الأرغانون العملي الفلسفي «المنطق العملي» قابلاً للحصر في الأرغانونية الصورية التامة دون توابعه الميتاتاريخية ـ كونه صوريةً سياسيةً ناقصةً ـ أعني لو كان «التاريخ» الفلسفي قابلاً للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديهية التي يحتاج إليها العلم العملي وضعاً لقواعد الحد والبرهان العمليين، لما ادعى أصحابه أن علم العمل الذي يحصل بفضله يكون ضرورةً مطابقاً للوجود الأكسيولوجي، ومن ثم لاستحال أن يتحول هذا العلم

---

(٦٦) اخوان الصفاء، **رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء.**

العملي إلى ميتاتاريخ يخضع له التاريخُ الفعلي للإنسان. لكن نظرية التعريف العملي صارت نظريةً في الحد العملي، ونظرية الحد العملي صارت نظرية القيمة أو الغاية أو الواجب. كما إن نظرية الاستدلال العملي صارت نظرية الاستنتاج العملي، ونظرية الاستنتاج العملي صارت نظرية الروية أو العلّية الغائية (بمعنى المطابقة بين عليّة الأحداث وعليّة تصوُّراتها في الذات المتروِّية عملياً)[٦٧].

تلك هي سلسلة المغالطات التي قطعها «المنطق العملي» الفلسفي ليستحيل، بفضله، علمُ العمل أكسيولوجيا. والعمل الإنساني وعلمه اللذان هما، بالطبيعة، تجربة اجتهادية أبدية النقص ودائبة التكامل، أصبحا، بفضل هذه المغالطات، مطلقين ينقلبان إلى معيارٍ لما يحدث فعلاً في التاريخ الإنساني. وذلك هو المقصود بالواقعية، سواء كانت مفارقة (أفلاطون) أو محايثة (أرسطو). والإدراك العلمي لهذه المراحل أو المغالطات المولِّدة للواقعية العملية هو الذي سيجعل إشكالية العلم العملي في بعديها الإبستمولوجي والأكسيولوجي، إشكاليةً واحدةً، هي إشكالية نقد «علم التاريخ» الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني سقراطي في أسسه، رغم التناقض حول المفارقة بين الأستاذ وتلميذه). وهذا «التاريخ الواقعي» هو المعين الذي لا ينضب لتوليد الميتاتاريخ الواقعي، في علم العمل والعمل، كما عرفهما فلاسفتنا في الأفلاطونية المحدَثة العربية، بجميع فروعها التي وصفنا. ويستهدف نقدُ هذه الواقعية العملية فكَّ الارتباط بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي في علم العمل، وذلك بوضع نظرية العلم العملي الاسمية، كما حددها ابن خلدون في نقده لمابعد التاريخ الفلسفي ـ الصوفي وللتاريخ الناتج منه.

وبَيِّن أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن خلدون ليس نقداً يسعى إلى إصلاح «المنطق العملي»، أعني إلى إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادىء الأساسية، وذلك في إطار النظرية الفلسفية الواقعية لمنهج علوم العمل؛ بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي العملي تُماهي بين التاريخي والأكسيولوجي مماهاةً هي عينُها الأساس الواقعي للميتاتاريخ الافلاطوني المحدَث الذي سعت الفلسفة العربية، في تململاتها، إلى التخلص منه كما وصفنا. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن خلدون الإبستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين التاريخي والأكسيولوجي، تفكيكاً للآليات التي أدَّتْ إليه، لتأتي بعدها مرحلةٌ موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفكِّ الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي، بفضل وضع نظرية العمل الاسمية التي تلائم ما حدث في العمل العربي وعلومه من صورية في علم السياسة والتاريخ مصحوبة بتاريخية سياسية تقنية لم يشهد لهما التاريخ مثيلاً من قبل.

---

(٦٧) انظر الفصل الخامس وخصوصاً الفصل السادس من هذا الكتاب.

إلى الآن، أمكننا، استناداً إلى ما لاحظناه من تناسب وتواز بين علاقة الرياضيات بالمنطق في العلوم النظرية الطبيعية، وعلاقة السياسيات بالتاريخ في العلوم العملية الخلقية، أن نحدِّد أهم خصائص الواقعية العملية، بالمقارنة مع خصائص الواقعية النظرية وخصائص الوضعية العملية بالمقارنة مع الوضعية النظرية، بما هما حدَّان للوسائط الناقلة من الأولى منهما، إلى الثانية منهما. فوازى «المدني النفسي» و«الاقتصادي المنزلي» في العلم المدني اليوناني «الجبر الهندسي» و«حساب النسب» في العلم الرياضي اليوناني؛ كما وازى الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (بما هما أساسا التحليل السياسي العام) في علم السياسة المعاصر «الهندسة الجبرية» و«نسب الحساب» (بما هما أساسا الحساب الرياضي العام) في علم الرياضيات المعاصر: بحيث مكَّن هذان الحدّان في النظر والعمل من تحديد الوسيطين العمليين، أعني «قَصْدَنة» المدني النفسي، و«جَمْعَنة» الاقتصادي المنزلي (ليصبحا تاريخيين بعد أن كانا طبيعيين) الموازيين للوسيطين النظريين أعني «حَشبَنة الجبر» (الهندسي) «وجَبْرَنة الحساب» (النسبي) ليصبحا تحليليين صائرين بعد أن كانا عمليات بين ثوابت(٦٨). وقد نسبنا

---

(٦٨) هذا الجدول يلخِّص العلاقات الرئيسية لهذا التوازي المدهش بين ما حدث في تاريخ علوم النظر، وما حدث في تاريخ علوم العمل قديماً ووسيطاً وحديثاً.

المراحل / المجالات	الفلسفة القديمة (اليونانية)	الفلسفة الوسيطة (العربية)	الفلسفة الحديثة (الأوروبية)
العلوم النظرية وأدواتها العلمية	ـ الجبر الهندسي ـ حساب النسب	ـ حَشبَنَةُ الجبر الهندسي ـ جَبْرَنَةُ حساب النسب (القرن العاشر ـ الثاني عشر)	ـ الهندسة الجبرية أو التحليلية ـ نسب الحساب أو الحساب الرياضي العام
العلوم العملية وأدواتها العلمية	ـ المدني النفسي ـ الاقتصادي المنزلي	ـ قَصْدَنَةُ المدني النفسي ـ جَمْعَنَةُ الاقتصاد المنزلي (القرن الرابع عشر ـ الخامس عشر)	ـ الاجتماع السياسي ـ الاقتصاد السياسي

وقد تمّ شرحُ هذه المفهومات في الدراسة، لكن تلخيصها في هذا الجدول يُساعد على إدراكها في لمحة واحدةٍ، مما يُيَسِّر على القارىء إدراكَ ما يُمكن أن يَكون منطلقاً للنقاش والنقد بخصوص الموازاة التي تبدو، لوضوحها، غير سهلة القَبُول. ولكنَّ وظيفة العلم هي إدراك العلاقات البسيطة وراء ما يبدو. بما هو مُعطى عَفْوي ـ مبعثراً لا يربطه رابط. وما لم نحدد بدقة الدور الذي أداه العلم العربي نظريُّه وعمليُّه، فإننا نبقى دائماً نتخبط بين رده إلى الوادي الأول (القراءات الاستشراقية النافية لأهمية دوره) أو رد الوادي الأخير إليه (القراءات الرادة عليها للمفاخرة بالدور العربي). لكن الانصاف يقتضي نفي الأمرين معاً، وإبراز هذا الدور الوسيط كما كان فعلاً=

الوسيطين في النظر والعمل إلى المرحلة العربية من العلوم النظرية والعلوم العملية، جاعلين من ابن تيمية المنظّر لما مكّنت الوساطة النظرية من إدراكه (اسمية العلم النظري)، ومن ابن خلدون المنظّر لما مكّنت الوساطة العملية من إدراكه (إسمية العلم العملي). وعند هذا الحد يقف التوازي لكي تبرز خصوصيات الانقلاب في المسألة العملية بالمقارنة مع الانقلاب في المسألة النظرية الذي وصفناه في الفصل الثالث. وذلك لعلّتين:

ـ **الأولى**: لا أحد يشكّك في أن المستهدف من نقد ابن تيمية هم، بالأساس، الفلاسفة، ومن قلدهم من المتكلمين والمتصوفة. ولذلك يبدو من اليسير قبول ما نحاول إثباته، أعني أنه ينقد الواقعية النظرية كما تحدَّدت في الأداة الفلسفية المشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، أعني المنطق الأرسطي. لكن ذلك لا يبدو يسير القبول عندما يتعلق الأمر بابن خلدون: فالتاريخ ـ نظير الأداة المنطقية في النظر ـ لم يكن قطُّ أداةً مشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، بحيث بدت محاولة ابن خلدون وكأنّها انحياز لعلوم العقل العملية ضد علوم النقل العملية، ومن ثمّ لم يتضح أن نقده موجّه خاصةً إلى الواقعية العملية، عند الفلاسفة.

ـ **الثانية**: وهي أهمّ من الأولى وأبعد غوراً، تتعلق بطبيعة الأمر المنقود في المنطق (عند ابن تيمية) وفي التاريخ (عند ابن خلدون). وهي طبيعة واحدة، إذا أدركناها أمكن لنا أن نستأنف البحث في التوازي بين الثورتين، وتعليل وحدة التسمية (الاسمية)، رغم اختلاف المجال (النظري عند الأول) والعملي (عند الثاني)، اختلافاً موقّتاً لما سنرى من الأسباب. وهذا الأمر المنقود هو ما يجعل المنطق والتاريخ يفقدان دورهما المنهجي الخالص ويتحوّلان إلى مصدر لتأسيس الواقعية النظرية (المنطق) والعملية (التاريخ). فيصبح الأول ميتافيزيقا؛ ويصبح الثاني ميتاتاريخ. وهكذا نفهم علة نقد الأول للميتافيزيقا، وهي الجامعة بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجديلتين المخمّستين (مقدمة الكتاب)؛ وعلة نقد الثاني للميتاتاريخ، وهو الجامع بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجديلتين نفسيهما (مقدمة الكتاب): وبذلك يمكن تحديد الإشكالية العملية بالتوازي مع الإشكالية النظرية كما يلي:

الإشكالية النظرية: عدم الفصل بين الإبستمولوجي والانطولوجي هو الذي جعل المنطق يصبح ميتافيزيقا؛ وإذاً فنقد المنطق يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذريعية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلي النظري الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن تيمية: إصلاح العقل النظري لإصلاح

= وسيطاً بين الواديين اللذين يُحيطان به. وما ننسبه إليه ليس بالهيِّن: فمن دونه، تمتنع النقلة من الأول إلى الأخير، من دون الوقوع في المحظور الذي يضعنا أمام سؤال طالما اصطدم به كل من يحاول المبالغة في أهمية الوساطتين إلى حدِّ ردّ الوادي الأخير إليها: أعني لِمَ إذاً لم تحدث الثورة العلمية والتقنية والاجتماعية والسياسية عندنا قبل غيرنا؟

العقل العملي).

الإشكالية العملية: عدم الفصل بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي هو الذي جعل التاريخ يصبح ميتاتاريخ؛ وإذاً فنقد التاريخ يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذريعية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلي العملي الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن خلدون: إصلاح العقل العملي لإصلاح العقل النظري).

وإذاً فما يعنينا من العمل الخلدوني هو تحقيق هذا الفصل الذي يميِّز بين «العلم - الأداة» بما هو أرغانون خالص لتحديد شروط صحة الخبر والوثيقة، والعلم الذي يعالج وقائع تاريخية محدَّدة ليصوغها صياغة تجعلها قابلة للمعالجة العلمية. **والأول** يتعلق بالبنى العامة للموضوع العملي الذي ستقاس عليه الأخبار والوثائق، لكي تُعَدَّ صحيحةً أو غير صحيحة؛ **والثاني** يتعلّق بصياغة الأحداث صياغة تجعلها قابلة للمقارنة مع تلك البنى العامة. فتكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الرياضيات الخالصة إلى الرياضيات التطبيقية، أو كنسبة المنهج الأكسيومي إلى المنهج التجريبي (شريطة الاّ ننسى أن الأكسيومي هو التجريبي الذي أكسم، والتجريبي هو الأكسيومي الذي يُجَرَّبُ).

وبفضل هاتين الإشارتين المحدِّدتين طبيعة التوازي بين نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي لتجاوز الواقعية النظرية إلى الاسمية النظرية (ابن تيمية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي لتجاوز الواقعية العملية إلى الاسمية العملية (ابن خلدون)، نستطيع الآن أن ندرك العلاقة الوطيدة بين النقد الإبستمولوجي للمؤرخين والفلاسفة، والنقد الأكسيولوجي للمتصوفة والفلاسفة، أي بين النقد الإبستمولوجي لعلم التاريخ والنقد الأكسيولوجي لطبيعة التاريخي، بحسب تصوُّرهما في المخمَّسين الإشراقي الصوفي والرشدي الكلامي. وقد حقق ابن خلدون ذلك في مقدمة «الديوان»، حيث كانت الثورة الإبستمولوجية في علم التاريخ أمراً ملازماً للثورة الأكسيولوجية في طبيعة التاريخي، وحيث تكون طبيعة العلاقة بين الثورتين محدِّدة لمنزلة الكلي العملي وعلمه في الاسمية الخلدونية بالمقارنة مع الواقعية الفلسفية.

وإذا كان الوجه الإبستمولوجي هو الذي نال الحظوة في الدراسات الخلدونية، إما لذاته أو لما عُدَّ من نتائجه، أعني نظريات ابن خلدون حول الاجتماعي والسياسي، فإن بحثنا هنا سيعكس مركز الاهتمام، مثلما رأينا في علاجنا الوجه السالب من اسمية ابن تيمية (الفصل الثالث). فابن تيمية انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج العملية لمواقفه النظرية، فسعى إلى اصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولى: **هدفه عملي، وإصلاحه نظري**. وابن خلدون انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج النظرية لمواقفه العملية، فسعى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولى: **هدفه نظري**،

وإصلاحه عملي. وإصلاحاهما، جمعا وجهي المضمون الفكري للجدليتين: الوجه النظري الطبيعي ونتائجه العملية، والوجه العملي الإنساني ونتائجه النظرية. لذلك فلا عجب إذا رأينا أن الإصلاح الخلدوني لعلم التاريخ يستند إلى إصلاح النظرية المحدِّدة لطبيعة التاريخي، كون نظرية العمل هي الأساس في نظرية علمه. من هنا جاء نقده العلماء (الفلاسفة والمتصوفة، والمتكلمين) كونهم لم يدركوا طبيعة التاريخي والسياسي التي حصروها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة الضروري للإرادي، لكأن طبيعة الموضوع الأكسيولوجي تفيد أن علمه هو بدوره أكسيولوجي، فيكفي فيه صحة النظر ليطابق العمل، مما يفقد العملي خارجيته عن علمه بما هي شرط لموضوعيته. وما كان ذلك ليكون لو لم يُغفل الفلاسفةُ و«العلماءُ» أن العملي ليس ما يتصوره الفيلسوف، بل ولا حتى ما هو متصوَّر في الضمائر، بل هو أمر غير نفسي، وغير شخصي، وغير خلقي بالمعنى الفلسفي. وإنما هو أمر جماعي اجتماعي تحدده شروط القوة لفرض شريعة وضعية (وضعاً صريحاً أو ذا شكل ديني)، وهي شروط اجتماعية لسلطان القوة وتكوين الدول. العملي ليس ما يتصوَّره عقل ما؛ بل هو ما تفرضه قوة اجتماعية ما: هي إرادة الأقوى ويكون العقل في خدمتها إما تخطيطاً لتنفيذ إرادتها (كجماعة قوية)، أو لتبرير أفعالها وإعطائها الشرعية. إنهما دوران ذريعيان في تقنية التخطيط للسيطرة ومدّها بالوسائل، أو في تقنية التبرير للسيطرة ومدها بالشرعية؛ إذ العقل لا يحسن ولا يقبّح!

ولكي نحدِّد بدقة طبيعة المحاولة الخلدونية التي أطلقنا عليها اسم الاسمية العملية، ولكي نبعد نهائياً كل سعي إلى تنزيل هذه المحاولة ضمن الفلسفة الأرسطية الواقعية، نحتاج إلى عمليتين: **إحداهما** تعتمد على التحليل المنطقي الخالص لآليات التفكير الواقعي ومقابله الاسمي؛ **والثانية** تعتمد على التحليل النَّصي المطبَّق على آليات التحديد الخلدوني لطبيعة التاريخي. وما كنا لنحتاج إلى هذا لو لم يكن في المصطلح الخلدوني ما قد يظنُّ واقعياً إلى أقصى درجات الواقعية بالمعنى الفلسفي الأرسطي: ألم يقل في نقده للمؤرخين: «فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً **لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله**. فإذا كان السامع عارفاً **بطبائع الحوادث** والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»[٦٩]. مما قد يعني أنه قد قاس شروط العلمية في التاريخ على شروطها في علوم الطبيعة كما وضعتها الفلسفة الأرسطية **معيار المطابقة**! وذلك ما قد ينسينا أن الطبيعية المقيس عليها قد تغيَّرت، فلم تبق من جنس الطبيعة التي يقيس عليها الفلاسفة علمهم للعمل.

لذلك فإن طبيعة هذا المعيار، وطبيعة ما تكون معه المطابقة، وطبيعة ما للذات بالذات

---

(٦٩) ابن خلدون، **المقدمة**، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٨.

عندما ينطبق على الإنسانيات في نظرية ابن خلدون، كلها أمور تحتاج إلى تحليل، حتى لا تؤدي وحدة الأسماء إلى التسليم بوحدة المسميات، فيغيب كل المضمون الإبستمولوجي للمحاولة الخلدونية. ذلك أن القول بأن للظاهرات الاجتماعية أو العمرانية طبائع لا يَبْعُدُ كثيراً عن الظن أنها من جنس الظاهرات الطبيعية؛ ومن ثم، فإن وضع ابن خلدون في صف الفلاسفة الواقعيين يصبح أمراً ميسورا؛ في حين أن مثل هذا القول، إن سلّمنا به، فإنه يُخرجه عن صفِّهم إلى الأبد! فما يميّز الفلسفة القديمة، وما ورثه عنها العرب، هو الفصل الانطولوجي المطلق بين الظاهرات الطبيعية (بما فيها ما هو طبيعي من الإنسان، أعني جسده ونفسه) والظاهرات الخلقية أو الإنسانية أو التاريخية (التي هي بالطبع ليست طبائع، وإلا زال الفصل بين علوم النظر والنظري وعلوم العمل والعملي)[٧٠]. لذلك فكل محاولة لرد العمل الذي قام به ابن خلدون إلى الفلسفة بمعناها الموروث عن اليونان، لا يمكن إلا أن تكون مجانبة لحقيقة هذا العمل كما سنرى.

فلم يكن بالوسع تجاوز هذه القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني ما ظَلَّ الطبيعي معدوداً خاضعاً للضرورة، وكذلك علمه، والإنساني خاضعاً للاختيار وكذلك علمه. وبمجرد زوال القطيعة بين الطبيعي والإنساني، كما بينا في الفصل الثالث، تحت اسم واحد هو العاديات أو ما يعلم بالتجربة عن سلوكه (الذي ليس لنا عليه علم كلي؛ بل علمنا له استقرائي دائماً)، يصبح كل معلوم غير فرضي فاقداً الكلية بالطبع، وخاضعاً لنظرية تجربة العاديات ذات القوانين المتفاضلة الاحتمال[٧١]. وإذاً، فالحد من الضرورة في علم الطبيعي، ومن الاختيار في علم الإنساني هو الذي وضع المفهوم الوسط الذي يجعلهما من طبيعة واحدة هي طبيعة العاديات كما حددها ابن تيمية: «وبالجملة، **الأمور العادية** ـ سواء كان سبب العادة **ارادةً نفسيةً** [موضوع العلوم العملية] أو **قوة طبيعية** [موضوع العلوم النظرية] ـ فالعلم بكونها كليةً [استقرائياً] هو من التجريبيات أو الحدسيات، ان جعلت نوعاً آخر. [و] حتى العلمُ بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) فعامةُ ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم **بعادة ذلك الموجود** وهو ما يسمُّونه الحدسيات. وعامةُ ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيأة، فهو من هذا القسم من المجربات، **إن كان علما**»[٧٢]. من دون ذلك يصبح ابن

---

(٧٠) الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص ٧٠ وما بعدها: حيث يعتبر الواردات بما هي التاريخي في العمران، من الأمور التي لا تعدّ مادة للعلم، ولذلك فهي تحتاج إلى ملكة خاصة هي الفكر الذي هو دون العقل النظري بالطبع!

(٧١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام،» ص ٨٢٣: «وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة».

(٧٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص٣٨٨.

خلدون واقعياً أكثر من الفلاسفة أنفسهم، إذ هو يكون قد صيَّر طبيعياً ما يُعَدُّ عندهم خارجاً عن الطّبائع، وغير قابلٍ للعلم كونه، بمصطلح الفارابي، «من الواردات»!

ولنشرع في عملية التحليل الأولى، أعني التحليل المنطقي لعدم التوازي بين الطبيعي والإنساني في الفلسفة كما تحددت في الأفلاطونية المحدثة العربية ودلالته ثم لتجاوزه الخلدوني إلى التوازي التام بينهما ودلالته، لكي نصل، في ما بعد، إلى التحليل النصّي للحل الخلدوني، الذي وصفناه بالحل الاسمي، لمنزلة الكلي العملي.

ثامناً: مقارنة بنيوية بين الواقعية والاسمية في العمل وعلومه

فلنفرض هذه المستويات الأربعة في علوم النظر وموضوعاتها، وفي علوم العمل وموضوعاتها للمقارنة بين الموقف الواقعي والموقف الاسمي منهما، وذلك لتحديد طبيعة المحاولة الخلدونية، ومعرفة أيّهما يتضمنه: الواقعي أو الاسمي.

١ ـ العلوم النظرية وموضوعاتها	٢ ـ العلوم العملية وموضوعاتها
أ ـ **موضوعات** العلوم النظرية (الرياضي أو الطبيعي عامة)	أ ـ **موضوعات** العلوم العملية (السياسي أو العمراني عامة)
ب ـ **علم** موضوعات العلوم النظرية (الرياضيات أو الطبيعيات)	ب ـ **علم** موضوعات العلوم العملية (السياسيات أو العمرانيات أو الأخلاقيات)
ج ـ **نظرية علم** موضوعات العلوم النظرية: المنطق النظري	ج ـ **نظرية علم** موضوعات العلوم العملية: المنطق العملي (التاريخ لا وجود له عند الفلاسفة)
د ـ **الميتافيزيقا**: أو علم الوصل بين النظر والوجود، أي بين ب و أ	د ـ **الميتاتاريخ**: أو علم الوصل بين العمل والقيمة (أو الخير) أي بين ب و أ

ولنلاحظ أولاً أن تَضَمُّن هذا الجدول واديين، أحدهما للعلوم النظرية والثاني للعلوم العملية، لا معنى له إلاّ من المنظار الواقعي، حيث يُقَسَّم العلم إلى ضربين نظري وعملي، بحكم تقسيم موضوعاته إلى ضربين وجودي وأكسيولوجي، أو طبيعي وخلقي. أما من المنظار الاسمي، فحتى لو سلمنا بالمقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي أو الطبيعي والخلقي، فإن علمهما، بما هو علم لما نعلمه منهما، يبقى واحداً؛ ولا معنى للظن أن الطبيعة

الأكسيولوجية للمعلوم الثاني تقتضي أن يصبح علمه أيضاً أكسيولوجياً، أو أن الطبيعة الوجودية للمعلوم الأول تقتضي أن يصبح علمه وجودياً. ولكن هذه الملاحظة لن تصبح بينة إلاّ بعد المقارنة بين الموقفين، وتحديد موقع المحاولة الخلدونية فيهما ومنهما.

١ ــ تحليل الوادي الأول من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الاسمي (ب) هو دائماً غير (أ)، كونه مجرَّد اختراع انساني: إنه مجرَّد اصطلاح ومُواضعة للتعبير عمّا لنا من تجربة وخبرة عن سلوك (أ). وهو إذاً لا يطابق طبيعته مهما ترقّت خبرتُنا، وإلا صار علمنا طبائع للأشياء المعلومة، وأصبح من ثمّ مطلقاً، لا يمكن تجاوزه أو تصوُّر غيره بديلاً منه. وذلك معنى كون (ج) نظريةً اسميةً في العلم النظري؛ وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية وجود (د)، إذ أقصى ما يمكن الوصول إليه، هو انشطار (ج) إلى منطق صوري يحدِّد التحليل الصوري للرموز العلمية، وإلى منطق مادي، أو منهج تجريبي يصوغ (أ) صياغةً من جنس (ب)، من دون الزعم بأن (ب) مطابق لطبائع (أ).

وهذا التسليم باختلاف (أ) عن (ب) يبدو بديهياً. ولكن الواقعية تنفيه. وهي لا تعترف باختلافهما الاّ إذا كان (ب) خاطئاً: علمُ الظاهرات الطبيعية (العلم النظري)، إذا كان حقّاً، فهو مطابق لحقائق الأشياء؛ والاختلاف متأتٍّ من التجريد المنطقي لا غير. وبهذا المعنى يصبح الموقف الاسمي، من المنظار الواقعي، كأنّه موقف يقول باستحالة البلوغ إلى الحقيقة، كون (أ) هو دائماً عنده غير (ب)؛ وهو إذاً، من المنظار الواقعي، كأنّه قال بأن (ب) خاطىء دائماً. وسيتّضح ذلك عند تحليل الوادي الثاني من الجدول. ولكن علينا، قبل ذلك، أن نشير إلى مفارقةٍ غريبةٍ، تميّز الموقف الواقعي: فإذا كان (ب) مطابقاً لـ (أ) عندما يكون صادقاً وحقاً، فإن (أ) يجب أن ينقسم إلى ما هو حقيقة باطنة، وزيف ظاهر؛ بحيث يصبح ما لا يطابق (ب) من (أ) غير حقيقي؛ وينقلب العلم معياراً للموجود، وذلك هو معنى (د)، أي الميتافيزيقا التي تنتج من خطأ (ج) الذي يضع النظرية الواقعية للكلي النظري، بما هي أساس العلوم النظرية الواقعية، فيصبح المنطق (ج) ميتافيزيقا (د) لزوال الفصل بين أ و ب، أعني المطابقة بين ما يسمّى حقيقة علمية وحقيقة وجودية[٧٣]. وبذلك يفقد العلم كل تاريخية، ويصبح تاريخ المعرفة تاريخا للأخطاء، وليس للمعرفة[٧٤]. وهذه المطابقة بين أ و ب

---

(٧٣) وكلمة حقيقة باللغة العربية (وفي المصطلح الفلسفي) تعني الأمرين. فهي تعني المعرفة الصادقة Vérité والوجود الثابت Réalité.

(٧٤) وذلك لأن الحقيقة تكون، قبل اكتشافها، خارج الزمان لم تدخله بَعْدُ، وبعد اكتشافها، هي كذلك خارج الزمان كونها خرجت منه، وصارت أبديةً. فلم يبق صائراً إلاّ أخطاؤنا، أعني ما لنا من تجربة ليست مطابقةً للموجود. ولمّا كان الموجود فاضِلاً دائماً عمّا لنا من خبرةٍ حول عاداته، فإن معرفتنا تبقى إذاً، بحكم هذه النظرية، خاطئة دائماً.

هي التي أشار إليها ابن خلدون عندما أرجع جميع أخطاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة إلى هذا الخطأ: «وأما قولهم [الفلاسفة خاصة]: إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه [وهو المطابقة بين ب و أ] فقول باطل [أي إن ب غير أ] مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط[٧٥] في أن الوجود عند كلّ مدركٍ منحصر في مداركه، وبيّنا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يُستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً»[٧٦].

٢ ـ تحليل الوادي الثاني من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الواقعي يبدو من البيِّن بنفسه، في هذه الحالة، أن يكون ب وأ أمراً واحداً. ذلك أن الموضوعات الخُلقية، خلافاً للموضوعات الطبيعية، هي ما ينتج من أفعال الإنسان الاختيارية؛ وإذاً فالمطابقة بين الحقيقة العلمية (ب) والحقيقة الأكسيولوجية (أ) تبدو أكثر بداهةً من المطابقة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الوجودية التي يقول بها الواقعيون في ١. وإذاً فإذا ما اختلف (ب) عن (أ) فإنه غير علمي. وإذا ما اختلف (أ) عن (ب) فهو غير حقيقي، ولا يكون موضوعاً للعلم العملي. ومعنى ذلك أن ما يعتبره العلم العملي حقيقة للموضوع العملي، يصبح معياراً لهذا الموضوع؛ وكل ما عداه يُعَدُّ غير عقلي، وغير خُلُقِي. ولتعليل ذلك صار (ج) علماً معيارياً في نظرية علم العمل (مثل المنطق الذي اتخذ هذه الوظيفة المعيارية في علم النظر)؛ وعوض أن يكون (ج) علم تاريخ بمعنى علم الشروط المنهجية الجاعلة من (ب) علماً لـ (أ) أصبح علم الشروط المعيارية التي تجعل (ب) يقصي من (أ) ما لا يطابق العلم العملي المعياري: وتلك هي علوم العمل الفلسفية، كما عرفها الفكر العربي. وما وظيفة (د) أي ما بعد التاريخ الاّ كوظيفة مابعد الطبيعة (د من ١) أعني وضع أسس المطابقة بين علم العمل والعمل، أو بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي، كما وضع (د) من (١) أسس المطابقة بين علم الطبائع والطبائع أو بين الإبستمولوجي والوجودي. والفرق الوحيد بين د من ١ ود من ٢ هو عدم وضوح السخافة التي تتضمنها المطابقة بين (ب) و(أ) من ٢ ووضوحها في الحالة الأولى، أعني المطابقة بين (ب) و(أ) من ١: لأن الدعوة إلى تغيير السياسي ليطابق علمه تبدو لنا أقلّ سخافة من الدعوة إلى تغيير الطبيعي ليطابق علمه؛ وذلك هو الفرق بين المعيارية العملية، و«اللامعيارية» النظرية من وجهة نظر الفلاسفة[٧٧].

أما بالنسبة إلى الموقف الاسمي فإن (ب) غير (أ) حتى في هذه الحالة: ذلك أن

---

(٧٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام،» ص ٨٢٤.

(٧٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها،» ص ١٠٠٠.

(٧٧) والواقع، أن العلوم النظرية الفلسفية هي أيضاً معيارية. فما دام الفلاسفة يتصورون أن العلم الصادق مطابق لطبائع الأشياء، فكل علم ظنّوه صادقاً يصبح معياراً لما يعتبرونه مظاهر زائفة من الأشياء، جاعلين من علمهم المزعوم صادقاً طبائع باطنة للأشياء أخفتها المظاهر الزائفة الناتجة من الأوهام والحواس: وهو ما صيّر العقلي معياراً للحسي، عوض أن يكون أداة لعلمه.

الخُلقي أو العملي ـ حتى لو سلّمنا بكونه من أفعال الإنسان الاختيارية وهو ما لا يسلّمه الاسمي لما رأينا من وحدة الطبيعة بين العاديات، أعني بين ما نعلمه بالتجربة من خارج أياً كان مصدره: الطبيعة أو الإنسان ـ هو دائماً غير علمه. وإذاً فـ (ب) مجرد اختراع أو اصطلاح انساني للتعبير عن (أ)، أي هو مواضعة لصياغة خبرتنا عن عادة (أ). وهذه الخبرة، مهما ترقت ودقت، لا يمكن أن تطابق (أ) تمام المطابقة. لذلك يكون (ج) نظرية في العلم العملي محددة شروط تقريب هذه الخبرة (ب) من (أ) ما أمكن التقريب؛ وذلك هو علم التاريخ بما هو أرغانون نقد الوثائق والأخبار ليكون (ب) قريباً من (أ). وعندئذ يزول (د) كتأسيس للمطابقة بين (ب) و(أ)، لكي ينشطر (ج) إلى علم التاريخ الصوري الخالص أو علم العلوم المساعدة لعلم «التاريخي»(٧٨)، وإلى علم التاريخ المطبّق الذي يصوغ أحداثاً تاريخية معيّنة، بفضل أدوات علم التاريخ الصوري ليجعلها قابلة للعلاج العلمي بنماذج علم التاريخ الصوري. وهذا العلم الصوري الخالص المحدِّد للعلوم المساعدة لعلم التاريخ هو الذي أطلق عليه ابن خلدون اسم علم العمران البشري، وحدد وظيفته الأرغانونية بالصورة التالية: «من الأسباب المقتضية له [الخطأ في التاريخ] أيضاً ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم [أسباب الخطأ الأخرى وسيتلو تحليلها] الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث [أي العمرانية] ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع [للخبر التاريخي] عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»(٧٩)، أي إن علم العمران هو أداة تمحيص الأخبار المتقدمة على جميع الأدوات الأخرى.

وبذلك أصبح التوازي بين حاجة علوم النظر الطبيعية إلى منطق صوري ومنهج تجريبي، وحاجة علوم العمل الإنسانية إلى تاريخ صوري (أي علم العمران) ومنهج تاريخي وذلك من منظار أسمى خالص كبديلين من واقعية (ج) من ١ ومن ٢ وما ينجر عنه، أعني (د) من ١ ومن ٢؛ فيصبح العلم الإنساني النظري والعملي علماً واحداً من حيث الحاجة

(٧٨) وعلم العمران هو علم العلوم المساعدة أو علم منظومتها كما يبينه النص التالي: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن [التاريخ] إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والاعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه». المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٥ ـ ٤٦. وهذه العلوم جميعاً التي يحتاج إليها صاحب فن التاريخ هي، في مجموعها، علم واحد هو علم العمران البشري ووظيفتها هي وظيفته: نقد الأخبار وتمحيصها.

(٧٩) المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٨.

إلى أرغانون صوري هو الرياضيات الخالصة للعلم النظري، والسياسيات الخالصة (أي علم العمران) للعلم العملي، يُضاف إليهما المنهج التجريبي في الحالة الأولى، والمنهج التاريخي في الحالة الثانية: وذلك ما كان علينا بيانه(٨٠).

نأتي الآن إلى المحاولة الثانية، وهي نَصِّية، لنحدِّد الحل الاسمي الذي انتهجه ابن خلدون لتأسيس ابستمولوجيا علوم الإنسان، مُشيرين إلى العائق الذي منع من إدراك هذا الحل الاسمي، وإلى الظن أن حلَّه واقعي(٨١): أعني ما ينسبه ابن خلدون إلى العمران من طبائع وأعراض ذاتية تفيد اصطلاحاً ما بدا أن ابن تيمية قد نفى كونه ما يحصِّله العلم (الأعراض الذاتية)، وما إليه أرجعنا طبيعة الاختلاف بين الواقعية والاسمية. أفلا يكون ابن خلدون بذلك مواصلاً للفلسفة الواقعية القائلة بنظرية الطبائع والأعراض الذاتية؟ ولكن كيف يمكن عندئذ أن نفهم غياب هذين الأمرين عند الفلاسفة وحضورهما عنده؟ أعني:

١ ـ لماذا اقتصرت علوم العمل الفلسفية على ما يُرَدُّ فيها إلى الطبيعي (استثناء التاريخي) من الإنساني، بحيث صارت هذه العلوم معيارية بالطبع؟

٢ ـ لماذا خلت موسوعة العلوم الفلسفية من علم التاريخ حتى اضطر ابن خلدون إلى مثل هذا القول: «[والتاريخ] في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدّ في علومها وخليق»(٨٢)، وهو قول يعترف بهذا الغياب ويدعو إلى تفاديه؟

---

(٨٠) إذ ما إن يفقد المنطق الخالص ما علق به من موضوعات طبيعية حتى يصبح رياضيات خالصة أو علم النماذج النظرية الخالصة. وما إن يفقد التاريخ الخالص ما علق به من موضوعات إنسانية حتى يصبح سياسيات خالصة أو علم النماذج العملية الخالصة. والأول هو السند النظري للتنظير الطبيعي أو لمنهج العلوم التجريبية. والثاني هو السند النظري للتنظير الإنساني أو لمنهج العلوم التاريخية؛ وبيِّن أن السند النظري للتنظير الطبيعي صالح في السند النظري للتنظير الإنساني، لما في الإنساني من طبيعي. لكنه غير كاف: وتلك هي علة الازدواج. وابن خلدون صريح في نسبة هذا الدور الأرغانوني إلى علم العمران: «لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات [أي بغايات العلوم فأهملوا هذا العلم، علم العمران لأن] وهذا [علم العمران] إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة». (المصدر نفسه، النص الذي صدّرنا به هذا الفصل).

(٨١) ولا نعني بالواقعية معناها الشعبي والخلقي (غير حالم، غير مثالي) أو المعرفي (معتمد على الواقعات والتجربة الحسية). فبهذا المعنى يكون ابن خلدون من أكبر الواقعيين! بل مقصودنا هو الواقعية بالمعنى الفلسفي: أعني القول بأن الكلي المعلوم من الظاهرات له وجود حقيقي (مفارق أو محايث لا يهم) وهو المعلوم الذي يُصبح مطابقاً لطبائع الأشياء إذا صدق العلم فيكون هو والمعلوم أمراً واحداً. وهي تقابل الاسمية التي تعتبر هذا الكلي مجرد اختراع إنساني أو مواضعة أو اسم علمي للتعبير عن التجربة التي حصلت لنا عن عادات الموجودات أياً كانت طبيعتها إنسانية أو طبيعية.

(٨٢) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب،» ص ٢ ـ ٣.

٣ ـ لماذا أصبح الإنساني غير المردود إلى الطبيعي، أعني التاريخي منه قابلاً لعلم غير معياري، أعني علم العمران البشري والاجتماعي الإنساني الذي قال واصفاً إياه: «ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»؟[٨٣]

٤ ـ لماذا أصبحت الموسوعة الفلسفية، من المنظار الخلدوني، واجبة التضمن لهذا العلم، أعني لعلم التاريخ الذي هو «جدير بأن يعد في علومها [أي الحكمة] وخليق»؟

فهل يكون ابن خلدون قد سحب مفهوم الطبيعة والعرض الذاتي على العملي والخلقي التاريخيين، فدفع بذلك واقعية الفلاسفة إلى أقصاها، أم إن هذين المفهومين يعنيان غير ما يعنيانه عندهم؟ ذلك رهان هذا التحليل النصّي بعد التحليل المنطقي الذي تقدم، علماً أن الاسمية لا تنفي نسبة الطبائع إلى الأشياء بل تنفي كونها مطابقة لعلمنا، بحيث يكون ما لنا من تجارب عن عاداتها هو عين طبائعها، أي أنها تنفي أساس الاطمئنان إلى المطابقة بين العلم الصوزي والمضمون المادي اطمئناناً قد يُغني عن المراجعة التجريبية المستمرة لنتائج استدلالاتنا الصورية: «وأما ما كان منها [من علوم الفلاسفة] في الموجودات ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم[٨٤] وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة [وليست طبائع] والموجودات الخارجية متشخصة بموادها[٨٥]. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلاّ ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين[٨٦]، فأين اليقين الذي يجدونه؟»[٨٧].

وقد جمع ابن خلدون نقده هذا الانحراف الواقعي الذي يقلب العلاقة بين الأمر الذي يسعى العلم إلى إدراكه وما يُظن علماً له مطابقاً لطبائعه، في مستويين من مستويات النقد لكل منهما درجتان[٨٨]، هكذا:

---

(٨٣) المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٨٤) هذا في الطبيعي، فما بالك بالإنساني، كما سنرى حيث إن علة رفض هذا الاطمئنان إلى القياس والحدود سيبلغ ذراه القصوى: إذ إن الخارجي الشخصي غير قابل للقياس إطلاقاً كما يبينه ابن خلدون في نقده العلماء القاصرين في السياسة وعلمها، أعني ممارسةً ونظراً.

(٨٥) إضافة «بموادها» قد تعني أن ابن خلدون رشدي النزعة، ومن ثم فهو أرسطي القول بمحايثه الكلي للأشخاص. لكن بقية النص تنفي إمكانية مثل هذا التأويل.

(٨٦) «فدليله شهوده لا تلك البراهين»: هذه الجملة تعني انعدام الاطمئنان المطلق لما يستنتج صورياً ما لم يشهد له الحس، ويكون، حتى في هذه الحالة، الدليل المعتمد ليس صحة الصورة (البراهين) بل شهادة الحس: ولما كان الحسّي لا يمكن أن يكون يقينياً، كونه بالطبع حكمَ واقع لا حكم واجب، صار العلم بالطبع علماً بمجاري العادات وليس بالطبائع.

(٨٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها،» ص٩٩٦.

(٨٨) وقد خصص علي الوردي القسم الأول بفصوله الخمسة من كتابه: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨) لعلاقة ابن خلدون بالمنطق الفلسفي والفقهي من =

١ ـ الأول يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة علم السياسة أو علم العمران،

أ ـ وذلك عند العلماء إذا باشروا السياسة فعلاً أو رأياً؛

ب ـ وكذلك عند الفلاسفة إذا حدَّدوا طبيعة علم السياسة أو علم العمران؛

٢ ـ والثاني يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة السياسي أو بطبيعة العمراني،

أ ـ وذلك عند المؤرخين إذا باشروا علم التاريخ والعمران؛

ب ـ وكذلك عند المتصوفة إذا حددوا شروط السياسي التاريخي وشروط علمه.

تاسعاً: مدار الإشكال الإبستمولوجي في علم العمران

١ ـ ١

فكيف يفسر ابن خلدون بُعد العلماء عن السياسة؟ ولِمَ نجد في هذا التفسير التحليل الخلدوني للسبب الواقعي الذي يرجع إليه فشلهم النظري والتطبيقي في السياسة؟ لنستمع إليه أولاً: «والسبب في ذلك [في كون العلماء من البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها] أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس [أي نفي التاريخية بمعنى الواردات غير القابلة للعلم] ويطبّقون من بعد ذلك **الكلي على الخارجيات** وإنما يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي[٨٩]. فلا تزال أحكامُهم وأنظارُهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة الا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقةٍ. وإنما يتفرع ما في الخارج عمّا في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلّة الكتاب والسنّة. فتُطلب مطابقة مع الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية[٩٠] التي يُطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارهم على الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون

= زاوية المقابلة بين العقلانية التجريدية والفكر التجريبي. وإذاً فالدراسة لم تتطرق إلى الجذر الواقعي بما هو منزلة الكلي. بل إن مثل هذه التحليلات، بتركيزها على هذه المقابلة، من منظار هو بدوره واقعي، لا يمكن إلاّ أن تغفل بعدي الإصلاح الاسمي، أعني الجمع بين الأرغانون الصوري والأرغانون التجريبي كما وصفناهما سابقاً، ومن منظار غير واقعي.

(٨٩) وبيِّن بهذه القرائن أن المقصود هو من جنس ابن رشد (الفقيه حفيداً وأباً وجدّاً) خصوصاً وقد عيب عليه هذا القياس الخاطىء في مسألة النسب (ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٢، الفصل ١٣: «في أن البيت والشرف بالاصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه،» ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧)، ثم لا ننسى أن من بين مؤلفات ابن خلدون شروحاً له حول بعض أعمال ابن رشد لعل من بينها أعماله السياسية. انظر: عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون** (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩)، ص٣٩ وما بعدها.

(٩٠) لو لم تكن ذات نزعة واقعية كما وصفنا: أي إن العلوم العقلية التي تخالف هذا الوصف الذي اتصف به العلماء في بعدهم عن السياسة هي العلوم العقلية الاسمية، لأن الواقعية لا تتحدث عن المطابقة مع ما في الخارج، بل مع ما هو عقلي في الخارج سواء فارق أو حايث.

سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفيّة. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر. إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم [...][91]. ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبُعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني[92]. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه»[93].

فهذا النص قد حدد، تحديداً صريحاً وواضحاً، الأمور التالية:

١ ـ **سبب الغلط**، أعني طبيعة علمهم للسياسة: «**أمور كلية** عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل، ولا أمة ولا صنف من الناس»: **إنه علم السياسة المدنية العام النافي لكل تاريخية.**

٢ ـ **كيفية التغليط**، أعني تحول هذا العلم إلى معيار يجعل ما في الذهن مقياساً لما في الخارج: «وإنما يتفرّع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلّة الكتاب والسنّة فتُطلب مطابقةُ ما في الخارج لها».

٣ ـ **طبيعة السياسي** المنافية لمثل هذا السلوك، أعني (٢): «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفيّة».

٤ ـ **وطبيعة السياسي** المنافية لذلك العلم، أعني (١): «ولعل أن فيها [السياسيات] ما يمنع من الحاقها بِشَبَهٍ أو مثالٍ، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور».

---

(٩١) ما حذفناه هنا يتعلق بالمقارنة بين سلوك العلماء السياسي وذوي الذكاء والكيس من غير العلماء في السياسة (ممارسة لا نظراً، طبعاً). ولكن إذا كان المعيار هو ما قاله ابن الأزرق: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلاّ فهو غير صحيح» (ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ص٩٧)، فإن المقارنة تتعدى السلوك إلى النظر.

(٩٢) قد يظن أن «المواد» هنا تفيد ما يقابل الصور بحيث يكون ابن خلدون قائلاً بالواقعية المحايثة (الأرسطية). لكن المقصود هنا هو مواد المنطق وليس مواد الصور بالمعنى الوجودي. والمواد بلغتنا هي موضوع التطبيق، أعني ما يصاغ بالصورة المنطقية ليتعلق به الاستدلال: لذلك قال ابن خلدون «عند مراعاة التطبيق اليقيني».

(٩٣) المعقولات الأول «خيالات وصور محسوسة» ومن ثم فهي ليست كليات واقعية، ولذلك فهي «مؤذنة بتصديق انطباقه»، مؤذنة فقط وليست ضامنة، إذ لا بد من التحرز وعدم الاطمئنان إلى المنطق! ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٤٢: «في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها،» ص ١٠٤٥ ـ ١٠٤٧ (وينبغي ألا نتصور القياس على الأحكام الشرعية اتهاماً لعلماء الدين، بل هو لتوضيح طبيعة الخطأ: الموقف المعياري في علوم العمل).

٥ ـ **وأخيراً علّة العلل وسر الأسرار**، أعني منبع الواقعية النظرية والعملية في آن واحد، أعني **المنطق** الذي أَرْجَع إلى الاطمئنان إليه كلَّ هذه الأخطاء: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبُعدها عن المحسوس، فإنها نظر في **المعقولات الثواني**»(٩٤).

وإذا كان ابن خلدون قد شكّك، بعض التشكيك، في المطابقة بين العلم الكلي الذهني والظاهرات الطبيعية (بحيث يبدو وكأنه لم يذهب إلى الحدود التي بلغ إليها ابن تيمية)، فإنه قد جعل تشكيكه في المطابقة بين الكلي الذهني والظاهرات السياسية التاريخية مطلقاً: «ولا يُقاس شيءٌ من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور». ولكن، عندئذ، كيف يمكن لمثل هذه الظاهرات أن تكون معلومة، إذا كان من طبعها أنها متفردة دائماً وخالية من الكلّي بإطلاق؟ إذا كان جوهر «العمراني» أنه لا يقبل المقايسة، فكيف له أن يكون قابلاً للعلم، وهو من دونها ممتنع؟ لذلك لم يكن ممكناً أن يكون الحل الخلدوني حلاً واقعياً يستند إلى منزلة للكلي العملي تجعله بنية عقلية محايثة أو مفارقة للموجود التاريخي، ويكفي لعلمها أن تُحَدَّ تصوراته وأن تُقاس تصديقاته ـ كما يظن العلماء المنقودون هنا ـ حتى يتحقق. بل لا بد من حل اسمي: فإذا كان هذا طبع الظاهرات العمرانية التاريخية ـ لا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر ـ فالمفروض إذاً أن يتغير مفهوم العلم، عوض السعي إلى الاستعاضة من المعلوم الحقيقي لهذا العلم بمعلوم بديل منه ينقلب إلى معيار له عوض أن يكون معيَّراً به، أعني موضوع السياسة المدنية التي ليس مراد الفلاسفة فيها «السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك [هذه: السياسة بالمعنى الخلدوني. تلك: السياسة المدنية]. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»(٩٥).

ذلك أن اطمئنان الواقعي إلى المطابقة بين الصوري والمادي (بحكم كون علم الصورة هو علم طبيعة الشيء) قلب العلاقة بين العلم والمعلوم فصار الأول معياراً للثاني. وعدم الاطمئنان الذي يعبر عنه ابن خلدون هنا سيؤدي بالمقابل، إلى إرجاع الأمور إلى نصابها، أعني إلى جعل الموضوع المعلوم معياراً لعلمه لأن واجب الأنظار العقلية من المنظار الاسمي

---

(٩٤) والمعقولات الثواني هي الأنواع والأجناس، أي الكليات المظنونة موجودة وجوداً واقعياً، ومن ثم المؤسسة لهذا الاطمئنان الفلسفي للمنطق، حيث يظن أن ما يجري في القياس المنطقي برهانياً يطابق ما يجري في مواده التي جُردت منها تلك المعقولات الثواني.

(٩٥) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره،» ص ٥٤٠. ويبّن أن ابن خلدون يستعمل مفهوم السياسة هنا بمعناها الخاص المتعلق بممارسة الحكم. لكن الأخطاء في هذه الممارسة يعلّلها مفهوم السياسة بمعناها البديل من السياسة المدنية، أعني بمعناها الذي جعل العمران البشري علماً يتضمن ما عجز عنه علم السياسة المدنية عند الفلاسفة الواقعيين. وإذاً، فبُعْد العلماء عن السياسة بمعنى ممارسة الحكم علّته بُعدُهم عن علم السياسة بمعنى علم طبائع العمران واقتصارهم على علم السياسة بمعنى السياسة المدنية. وهذا واضح من النص نفسه: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران...».

هو، بحكم عدم الاطمئنان إلى المنطق المطبق على المجردات المظنونة طبائع للأشياء أن «العلوم العقلية[...] يُطلب مطابقتها لما في الخارج». ويطلب تعني يُطلب وليس يُسلم أو يُفرض: بحيث يصبح الاهتمام منصبّاً على تحقيق هذا المطلوب. وعندما يصبح المعلوم معياراً للعلم يكون العلم مجرد اجتهاد لصياغة المعلوم فتكون المطابقة بينهما دائماً جزئية. وإذا ظُنَّتْ كلية، فهي قد ظُنَّت كذلك خطأ، وأدت إلى حصر الموجود في المعلوم منه. لذلك فهذا العلم الاجتهادي سيكون دائماً في تغير بحسب نمو تجاربنا عن «عادة» الظاهرات المعلومة.

ولكن ألا يصبح العلم العملي، هو بدوره، علماً نظرياً فاقداً كل معيارية، ومقتصراً على تحديد قوانين الواقعات، لا شروط الواجبات كما يتصور فلاسفة العمل؟ فهل الظاهرات التاريخية ـ العمرانية السياسية ـ هي بدورها، مثل الظاهرات الطبيعية، أمر يوجد خارج إرادتنا وتصوراتنا، بحيث تمتاز عن علمنا بها امتياز الظاهرات الطبيعية عن علمها؟ هل هي «أشياء» كما يقول دوركايم؟[٩٦] «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية»: فما هو **الخفي** في السياسة؟ وكيف نفهم مقدار الشّفيف الذي يحدد قابلية المعلوم إلى التصوُّر، ومقدار الكثيف الذي يحدد حاجته إلى التجربة؟ وبصورة أدق، ما مصدر انعدام الشفيف في السياسي، رغم كونه من وضع الإنسان، بحيث نحتاج إلى علمه من خارج، ولا يكفي فيه التجريد العقلي والقياس المنطقي؟

١ ــ ٢

إن الجواب عن هذا السؤال يوصلنا إلى الجذر الذي يستند إليه نقد ابن خلدون للفلسفة العملية الواقعية، بحسب تشخيص مقابل لتشخيص ابن تيمية، رغم كونه اسمياً مثله: إرجاع الخطأ النظري ـ في علم السياسة ـ إلى خطأ عملي حول طبيعة السياسي والتاريخي عند الفلاسفة. ذلك أن عدم إدراك هذا «الخفاء» في طبيعة السياسي، أو انعدام الشفيف الذي يشير إليه ابن خلدون، لم يكن لبلادة يتصف بها ذهنهم، بل لاستنادهم إلى أساس الواقعية الأول، أعني التوحيد بين الموجود والمعقول أو بين الوجود والإدراك: «وأما قولهم [الفلاسفة]: إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه. وبيّنا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكُه بجملته روحانياً أو جسمانياً»[٩٧]، وهو توحيد جعل «السياسة المدنية» بما هي علم معياري تصبح بديلاً من الظاهرات التاريخية أو من «السياسية العمرانية» بما هي موضوع لعلم يبحث في قانون الواقعات كما يتعين فيها، لا

---

(٩٦) Emile Durkheim, *Textes*, présentation de Victor Karady, collection le sens commun, 3 vols. (Paris: Minuit, 1975) pp. 43-48.

(٩٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها،» ص ١٠٠٠.

كما يتصوره التوحيد بين الموجود والمعقول في معناه الطبيعي العفوي.

فالكلّي (أي المعقول) الذي يعتبره الفلاسفة موجوداً في الموجود الشخصي وجوداً واقعياً هو الذي يضفي الشرعية - بفضل نظرية العرض الذاتي - على نظرية المطابقة بين الاستدلال المظنون برهانياً لاستناده إلى مقدمات ذاتية، والعلّية الخارجية التي حُصرت، منذ البدء - بحكم هذا التصور الواقعي للكلي وللذاتي - في ما يتضمنه الاستدلال المزعوم برهانياً. ومعنى ذلك أن نظرية الكلي الذاتي تجعل المطابقة تامة (بحسب الفلاسفة)، بين ما يجري (بين الحدود) في القياس وما يجري (بين المحدودات) في الوجود، فيصبح المكيل مكيالاً، وتنقلب العلاقة بين الموجود والمعقول، طبيعياً كان أو تاريخياً. وعوض أن يكون العلم سعياً اجتهادياً لصياغة ما لنا من تجربة عن عادة الموجود، يتحول إلى تشريع له: «وإنما يتفرع ما في الخارج عمّا في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلّة الكتاب والسنّة فتُطلّب مطابقةُ ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يُطلّب في صحتها مطابقتُها لما في الخارج»!

وبيِّن أن «الأنظار في العلوم العقلية» التي يشير إليها ابن خلدون ليست الأنظار العقلية الموجودة عند الفلاسفة، وإلاّ لأصبحت السياسة المدنية هي عينها العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولما بقي فرق بين علم العمل المعياري عند الفلاسفة، وعلمه الساعي إلى تحديد قوانين الظاهرات التاريخية. فما طبيعة الخطأ الذي ينسبه إلى الفلاسفة؟ هذا الخطأ هو تحوُّل العلمْ إلى معيار للمعلوم عوض أن يكون معيَّراً به، أعني انقلابه إلى تشريع من دون علم من أصحابه، استناداً إلى مغالطة المطابقة المسلّمة، بحكم واقعية الكلي المفروضة في التوحيد بين الوجود والعقل، أو بين الوجود والادراك - وليتَ الأمر كان توحيداً مع عقل وإدراك غير معتبرين حاصلين، إذ لهان الأمر عندئذ، ولأصبح التماهي بين الوجودي والعقلي غاية لا تدرك! - لكنه توحيد بين الوجود ونسق معيَّن يسمَّى العقل أو الإدراك العلمي الذي ينغلق ويصبح علماً مطلقاً يقاس عليه الوجود، فيستثني منه ما لا يلائمه، بحكم انقلاب العلاقة التي تجعل المعقول الحاصل معياراً للوجود. وقد أدّى ذلك إلى المطابقة بين هذا المعقول الحاصل وباطن مزعوم للوجود، وإلى اعتبار ما لا يطابق هذا المعقول من الوجود مظاهر زائفة لا يعتدُّ بها مثل المُدن الضالة... الخ. لذلك صار الفيلسوف العملي، في وضعه نظرية السياسي، قاضياً ومتقاضياً في الوقت نفسه، وهو أمر مناف «للأنظار العلمية»، بحسب ابن خلدون.

وطبعاً قد يبدو هذا مناقضاً لطبيعة الموقف الاسمي حول مصدر الموضوع العملي نفسه - «**الكليات العملية**». فإذا كانَ الكلي النظري من صُنع الإنسان، فمن باب أولى أن يكون الكلي العملي من صنعه، أعني أن يكون أمراً وضعياً لا طبعياً. فكيف نُوفِّق إذاً بين هذا المصدر، والخارجية المزعومة للموضوع العملي؟ لقد حلَّت الآن اللحظة المناسبة لتوضيح

مدلول الوضع الاسمي للأمور العملية. فالذي يضع القيم والأمور العملية ليس الإنسان الناظر، ولا حتى الإنسان العامل، بما هو فرد أيّاً كانت منزلته في المجتمع، بل هو الفعالية الاجتماعية التي لها القدرة على فرض «إرادتها» نظاماً اجتماعياً وسياسياً ووازعاً للجميع، أعني العصبية القادرة على حمل الكافة على ما تشرّعه[٩٨]. وإلى هذا يرجع ابن خلدون فشل جميع محاولات الإصلاح أو الثورات التي يسعى إليها بعض الموسوسين، في غياب شرط القدرة على فرض «القيم» والمعتقدات التي تقع الثورة باسمها[٩٩].وإذاً فالخطأ حول طبيعة العملي يتمثّل في الظن بأن القيم والأمور العمرانية ظاهرات عقلية تصدر عن فكر العالم أو المشرّع الشخصي، في حين أنها ظاهرات اجتماعية تفرضها قوة سياسية، بحسب شروط تحدِّد شكلّها هي مرحلةُ الاجتماع ومرحلة الدولة. وهذه الشروط نوعان: عصبية الدم في أوائل الدول والمجتمعات؛ وعصبية الولاء في أواخرها؛ وبينهما أشكال جامعة بين الأمرين، خصوصاً إذا طال عمر الدولة واستتبَّ لها الأمر فصارت «شرعيتُها» الحاصلة في التاريخ مغنية، بعض الغناء، عن العصبية[١٠٠]. فتصبح المؤسسات المدنية، وخصوصاً الدينية منها، والمؤسسات العسكرية، وخصوصاً المرتزقة منها، ضامنة بقاء شرعية الدولة، أعني قدرتها على فرض شريعة ما ليس لها من ذاتها وعقلياً أدنى شرعية. بل لا معنى لمثل هذا المفهوم إلاّ في حدود ما يكون ذلك مانعاً من «الهرج»[١٠١].

وإذاً فالموضوع السياسي والعمراني ليس «الكليات العملية» التي يدركها عقل من العقول، أو يضعها مشرّع من المشرّعين، بل هو الآليات الاجتماعية والسياسية التي هي العصبية وشروط قيامها الاجتماعية والاقتصادية[١٠٢] التي تحدد الشرائع والقوانين والمؤسسات

---

(٩٨) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٧: «ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة [أي لا يحكمها ويشرّع لها] أو جيل إلاّ من غلب عليهم. وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي». وص ٣٤٠، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ - ٧٣، والباب ٢، الفصل ١٧: «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك،» ص ٢٤٤: «وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك...».

(٩٩) انظر في ذلك: المصدر نفسه، خصوصاً الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،» ص ٢٧٩ - ٢٨٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢: «في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية،» ص ٢٧٢ - ٢٧٥، والباب ٣، الفصل ٣: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية».

(١٠١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة،» ص ٣٣٦ وما بعدها: «وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة».

(١٠٢) لذلك لن نجد مفاضلةً بين النظم السياسية أو بين المضمونات الخلقية، بل هنالك فقط حديث علمي عن الشروط الدنيا للوجود الاجتماعي والسياسي للجماعة والدولة. فالسياسة بمعنى نظام الحكم والقوانين =

والوازع التي تخضع لها جماعة من الجماعات وشروط انطباقها ونشأتها وزوالها. علم السياسة ليس إذاً علماً لكلّيّ عملي طبيعي، ولا لكلّيّ عملي وضعي بمعنى وضعه العقلي الواعي والمقصود كتشريع مكتوب ومنظّر، بل هو أمر وضعي بمعنى كونه ما فرضته قوة ما في المجتمع، بل ما نتج من صراع القوى الاجتماعية التي تمثلها خاصة العصائب الحاكمة المتغلبة، والعصائب المعارضة المطاولة لها أو المناجزة(١٠٣).

وهذه الصراعات التي ينتج منها التشريع هي التي تمثل الظاهرة العمرانية بما هي آليات قابلة للعلم السياسي العام. ونتائج هذه الصراعات، أعني ما تحقق من أنظمة وشرائع ودول وأمم وحضارات هي التي يدرسها علم السياسة المطبَّق أو علم التاريخ. وهكذا يصبح علم العمران البشري والاجتماع الإنساني علماً لشروط العمل الإنساني وشروط علمه بما هما ظاهرتان تاريخيتان لهما بعض الشروط العضوية الاجتماعية (العصبية الأولى) والاجتماعية السياسية (العصبية الثانية) والاقتصادية السياسية الخالصة (دولة المؤسسات الدينية والاقتصادية والسياسية والعسكرية المستتبّة لقدم العهد والغنية عن العصبية). ومن ثم فهو علم التكوينية الاجتماعية للظاهرات الإنسانية، بما هي موضوع لعلم السياسة الخالص (العمران) والمطبَّق (التاريخ)، مع ما للأول من دور أرغانوني في الثاني، وما للثاني من دور أرغانوني في الأول. والمعلوم أن ابن خلدون لم يقع في أي دور، عندما جعل علم العمران شرطاً في علمية التاريخ (بمعنى تاريخ مجتمع وأحداث معينة)، وجعل علم التاريخ شرطاً في علمية علم العمران (بمعنى الشروط الصورية لمنهج علم التاريخ).

ـ **فعلمُ العمران شرط في علمية التاريخ بالمعنى الأول** كونه هو العلم الذي يحدد طبيعة التاريخي بما هو «ظاهرة ـ موضوع» لعلم التاريخ، ويحدد القوانين العامة والآليات الأساسية للتاريخي عامة، من دون تعيين.

= السياسية المراعاة لتحقيق المصلحة العامة هي فقط لإيقاف الهرج والصراع الدائم في المجتمع. فأيٌّ منها يحقق هذه الغاية فهو المطلوب، سواء كان من وضع الإنسان ومفروضاً بالقوة أو بالعقل أو بالدين. والواقع منها في التاريخ يجمع بين ذلك كله: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ ـ ٥٥٤. ولم يعبّر ابن خلدون عن بعض التفضيل إلاّ في حدود الحفاظ على الشروط الدنيا للإبقاء على الاجتماع: مثل الحديث عن ضرورة السياسة العقلية أو الدينية أو الجامعة بينهما، أو عن وجوب الحد من تدخل الدولة في الاقتصاد، أو وجوب العدالة بمعنى القضاء العادل، وكلها كحدود دنيا فقط. وحتى الشروط الدنيا للسياسة، فإنه يسارع بالتمييز بينها وبين السياسة المدنية بوصف الأولى تتعلق بالمصلحة العامة فقط: «وليس مرادهم [الفلاسفة أصحاب السياسة المدنية] السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك»، (ص ٥٤٠).

(١٠٣) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٩: «في كيفية استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٧.

ـ وعلم التاريخ بالمعنى الثاني شرط في علمية علم العمران البشري لأن علم العمران البشري، رغم عموميته، ليس علماً قَبْلياً ميتافيزيقياً، بل هو رَصْدٌ لما تجمَّع بفعل أرغانون علم التاريخ حول التاريخي كظاهرة حدثت فعلاً، بعد أن لم تكن.

وإذاً فعلم العمران يحدد الشروط «الأنطولوجية» ـ إن صح التعبيير ـ ورغم كون الظاهرات التي هي موضوعه ليست موجودات طبيعية، بل هي موضوعات انسانية. والتاريخ يحدد الشروط الإبستمولوجية ـ إن صحَّ التعبير ـ رغم كون فن التاريخ هو بالأساس آليات وتقنيات منهجية للحصول على المعلومة حول التاريخي وليس علماً بالمعنى الدقيق للكلمة[١٠٤].

عاشراً: مدار الإشكال الأنطولوجي في علم العمران

٢ ـ ١

ولأن المؤرخين يجهلون ذلك أو يتجاهلونه فقد جعلوا علم التاريخ مجرَّد نقل أدبي للأخبار الأسطورية التي لا يصدّقها عقل، فكان «في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمق فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية، إذا غصَّها الاحتفال»[١٠٥]. لذلك اعتبر ابن خلدون جميع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون راجعةً إلى الظن أن التاريخي أمر مرسل عديم القوانين و«الطبائع» (بالمعنى الذي شرحنا): «ومن الأسباب المقتضية له أيضاً [للكذب في الخبر] ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم [أعني على جميع الأسباب الأخرى][١٠٦] ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران»[١٠٧]. وإذاً فالتاريخ يقتضي بالضرورة، ليصبح

---

(١٠٤) أي إن التاريخ، إذا لم يُقصد به الموضوع بل العلم، يعني أمرين:

ـ الأرغانون الذي يحدد شروط الحصول على المعلومة حول التاريخ الموضوع وأدوات هذا الحصول: وهو عندئذٍ منهج المعرفة ذات الموضوع الإنساني عامة، وتلك هي علاقته بالمنهج بما هو منطق ضربٍ من ضروب المعرفة.

ـ العلم الحاصل بفضل هذا الأرغانون حول حقبة ما أو ظاهرة ما من ظاهرات الاجتماع الإنساني في لحظة ثابتة (وأمكنةٍ مختلفة) أو في لحظات متوالية (في مكان واحد)، وهو في الحالتين أقرب إلى الفن والمنهج منه إلى العلم. انظر: Henri Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, collections esprit, la condition humaine, 6ème éd, revue et augmentée (Paris: Seuil, 1973), pp. 32 ff.

وهو محاولة لتعريف التاريخ بما هو فن أو معرفة منهجية.

(١٠٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، «تصدير الكتاب،» ص ٢.

(١٠٦) وهذه الأسباب الأخرى، وهي ستة، قد حللناها في ملاحظة سابقة وسيتلو تحليلها بدقة أعمق في آخر فصول الرسالة: وقد وردت قائمة هذه الأسباب في: المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

علماً، علوماً مساعدةً تؤدي دور الأرغانون المنهجي، ولعلها هي هو، إذ «هو يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحكَّم فيها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمَن فيها من العثور، ومزلّة القدم والحَيد عن جادة الصدق»(١٠٨).

ويستوجب تحقيق الشروط الإبستمولوجية لعلمية التاريخ، أن يستمد هذا العلم من طبيعته المنهجية الخالصة ـ إذ هو مجرَّد منهج وظيفتُه في الإنسانيات من جنس وظيفة التجريب في الطبيعيات، أعني الاستعلام عن الموضوع الذي يراد التنظير له بصياغته صياغة علمية، وتحويله من معطى عفوي إلى معطى علمي ـ أن يستمد طبيعة ما يحتاج إليه من شروط لم تكن موجودة في السياسة المدنية، والفلسفة العملية الواقعية. وتنقسم هذه الشروط إلى جنسين:

ـ **الأول**: جنس الشروط الضامنة موضوعية المعلومات المستمدَّة من مصادر الخبر حول الموضوع؛ أو بصورة أكثر دقة، الشروط المانعة من ذاتية المعلومات المستمَدة من مصادر الخبر. وهي إذاً شروط سلبية وظيفتُها نقل الخبر حول الموضوع من سلّم الذات الإنسانية إلى سلّم التقنيات المحررة للمعلومة من هذا السلّم، تماماً كما تفعل العلوم التجريبية، بفضل التجهيز العلمي للإدراك الحسّي. وهذا ما أشار إلى بعضه ابن خلدون، عندما حاول تحديد أسباب الخطأ الستة الأولى التي حلّلناها في الهامش ٥١. أما البعض الآخر فهو قائمة العلوم المساعدة التي ذكرها(١٠٩).

ـ **الثاني**: جنس الشروط الضامنة طبيعة المعلومات المطلوبة في البحث التاريخي. فكل ما لا يتعلق بالعمراني من حيث هو عمراني ليس من مشمولات المؤرخ، وذلك لأن حقيقة التاريخ هي: «أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

---

(١٠٨) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب،» ص ١٢.

(١٠٩) وقائمة العلوم المساعدة لعلم التاريخ هي التي ذكرها ابن خلدون في: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٥ ـ ٤٦. وهي تمثل بجملتها منظومة من العلوم تعود جميعاً إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، إنها: قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والاعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال (أي الإتنولوجيا) والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. فهل بقي شيء خارج هذا من العلوم الإنسانية؟ ألم يصبح التاريخ إذاً مشروطاً بمنظومة العلوم الإنسانية كلها بمعناها الحديث؟ وهل كان ذلك يكون ممكناً لو ظل علم السياسة بمعناه الذي له كعلم عمل على ما كان عليه عند الفلاسفة؟

من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[١١٠].

٢ ـ ٢

لكن غياب هذين الشرطين، أعني تحديد طبيعة المطلوبات في علم التاريخ (وهي لا يحدِّدها المؤرخ بل عالِم العمران البشري الذي يعتمد على أرغانون السياسة الصوري وأرغانون السياسة المطبَّق أو المنهج التاريخي كما لخَّص ذلك ابن الأزرق في **بدائع السلك**[١١١]، كما أعني تحديد شروط الموضوعية للمعلومات المستمَدة من الوثائق والأخبار التاريخية) جعل التاريخ يصبح فنَّ اختراع الأساطير وجعل السياسة فَنَّ تأسيس السلطان الروحي، وذلك هو العنصر الأخير من هذا التحليل النصّي: أعني الموقف الصوفي من السياسي والتاريخي عملاً ونظراً؛ وهو موقف اجتمعت فيه عيوب العناصر الثلاثة السابقة: ١ ـ ١ و١ـ ٢ و ٢ ـ ١، وطبعاً ٢ ـ ٢. فسلوك العلماء الفاشل نظراً وممارسةً في السياسة، علتُّه موقف الفلسفة الواقعية من طبيعة التاريخي وعلمه. ونتيجة انعدام التحديد السليم لطبيعة التاريخي وعلمه صيَّرت التاريخ مرتعاً للخرافات. واجتماع السلوك والنظر الأوَّلَين وأساسهما وثمرتهما (أعني ١ ـ ١ و١ ـ ٢ و٢ ـ ١) هو الذي ولّد مابعد التاريخ الأسطوري عند المتصوفة ومن يشاركهم من المتشيعين، في نظرية التاريخي والسياسي. ويبرز ذلك في الفصول التالية من المقدمة التي تنقسم إلى جنسين:

ـ **الأول**: وهي الفصول المحدَّدة لطبيعة السياسي والتاريخي وتتضمن الفصول التالية: فصل نظرية الإمامة (الباب الثالث، الفصل ٢٧، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٧)؛ فصل الفاطمي (الباب الثالث، الفصل ٥٢، ص ٥٥٥ ـ ٥٨٦)؛ فصل حدثان الدول والجفر (الباب الثالث، الفصل ٥٣، ص ٥٨٧ ـ ٦٠٨)؛ فصل التصوف (الباب السادس، الفصل ١٧، ص ٨٦٣ ـ

(١١٠) وذلك هو بالضبط مضمون الكتاب الأول من الديوان، **أي المقدمة بما هي مقدمة في علم العمران** البشري والاجتماع الإنساني، أعني موضوع علم التاريخ أو الموضوع الذي يخبر عنه علم التاريخ: «أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم (مع تفصيل يعرض مضمون المقدمة)» (ص ٥٧). فهل هناك تعريف للتاريخ وخاصة لموضوعه أفضل من هذا؟ وهل يمكن الآن التشكيك في وحدة العلمين موضوعاً واختلافهما درجةً؟ الأول، أعني علم العمران صوري، والثاني مادي. وإلاّ كيف يمكن أن يكون موضوعهما واحداً «خبراً عن العمران»، لكنهما مع ذلك في علاقة تجعل الأول شرطاً في علمية الثاني، إذا لم يكن الأول الشروط الصورية لما يمكن أن يعد علمياً بتوسط الثاني؟

المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٧.

(١١١) ابن الأزرق وتحليل المقدمة إلى ما يشبه بنية علم المناظر عند ابن الهيثم: فهو عند تحليله مضمون المقدمة يفصّلها إلى مبادىء واعتبارات وتجارب مؤيدة بالإيجاب وأخرى بالسلب... الخ. انظر خصوصاً: ابن الأزرق، السابقة الرابعة عشرة، ثم الاعتبار بالخليقة وبرهان الوجود بعدها، ص ٨٢ ـ ٨٣ أو الثامنة عشرة... الخ.

٨٨٢)، وكذلك كتاب **شفاء السائل لتهذيب المسائل**[١١٢].

ـ **الثاني**: وهي الفصول المحدَّدة لطبيعة السلوك السياسي الناتج من تصور طبيعة السياسي كما تحددت في الجنس الأول من الفضول: فصل ولاية العهد (الباب الثالث، الفصل ٣٠، ص ٣٧١ ـ ٣٨٦ وفيه مقابلة بين السلوك السني والسلوك الشيعي)، ثم فصل الدعوة الدينية (الباب الثالث، الفصل ٦، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٤)[١١٣].

ولعل هذا العنصر الأخير هو المنطلق الأساسي للمحاولة الخلدونية إذا ما قُرن بالعنصر الأول، أعني أنَّ فشل العلماء في السياسة إيجاباً (أي عند ممارستها، وهم في الحكم) مُوَازٍ لفشل المتصوفة في السياسة سلباً (أي عند ممارستها، وهم في المعارضة سلماً أو حرباً)؛ وهما أمران من طبيعة واحدة علَّتها الفلسفية هي نظرية طبيعة التاريخي الواقعية، وعلَّتها العلمية هي تحول التاريخ إلى «معمل» أساطير، وأداة دعاية سياسية لإضفاء الشرعية أو نفيها على هذا الحاكم أو ذاك، بخلق الروايات والأساطير حول النسب والكرامات سلباً أو ايجاباً. لذلك اعتبرنا مصدر المحاولة الإصلاحية أو دافعها عملياً ونتيجتها أو غايتها نظرية. وهذا الإصلاح هو تقويض الواقعية العملية، وتأسيس الاسمية بتحديد منزلةٍ للكلي العملي لا تسلّم له بالواقعية، وتقصّره على مجرد الوضع والذريعة.

ومثلما ختمنا الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن تيمية بنص لابن خلدون حول منزلة الكلي النظري الواقعية التي ينفيها المتكلمون ـ وهو نص يتضمن أهم أركان الاسمية النظرية ـ نختم الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن خلدون بنص لابن تيمية حول منزلة الكلي العملي. فابن تيمية يعتبرهُ أمراً وضعياً لا واقعية له كونه من الجنس الذي حدَّده ابن خلدون:

---

(١١٢) ويعتمد التحديد هنا على دحض نظرية السياسي بمعنى العمراني، والسياسي بمعنى الحكم والسلطة فيه كما وردت عند:

ـ الشيعة في نظرية الإمامة (الباب ٣، الفصل ٢٧).

ـ عند الشيعة والمتصوفة في نظرية الفاطمي (الباب ٣، الفصل ٥٢، والباب ٦، الفصل ١٧).

ـ عند الشيعة والمتصوفة وكل المصدُّقين بالتنجيم في الجفر والحدثان (الباب ٣، الفصل ٥٣).

ـ في «**كتاب شفاء السائل**» والسلطة الروحية للشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]).

(١١٣) ويعتمد التحديد على دحض السلوك السياسي كما ورد عند:

ـ الشيعة، بخصوص الخلافات بين الصحابة، وولاية العهد، وأهمية التسامح وعدم التأثيم في المسائل الاجتهادية السياسية (الباب ٣، الفصل ٣٠).

ـ الشيعة وخاصة بعض الموسوسين من المتصوفة: فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم (الباب٣، الفصل ٦).

إرادة الأقوياء المشرعة للجماعة(١١٤): «بل الإمامة عندهم [أيمة السنّة] تثبت بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة. فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان. فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً (...) وهكذا كلُّ أمر يفتقر إلى المعاونة عليه، لا يحصل إلاّ بحصول من يمكنهم التعاون عليه (...). فكون الرجل أميراً وقاضياً ووالياً وغير ذلك من الأمور التي مبناها على القدرة والسلطان متى يحصل ما يحصل به القدرةُ والسلطانُ حصلتْ وإلاّ فلا. إذ المقصود به عمل أعمالٍ لا تحصل إلاّ بقدرة. فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة وإلاّ فلا»(١١٥).

فإذا انتهى فيلسوفانا إلى تحديد واحد لطبيعة الموجود الطبيعي أو الشريعي (التي هي شخصية خالصة)، وإلى تحديد واحد لطبيعة علميهما (الاجتهادية الخالصة التي لا تتعدى ملاحظة الوقوعات إلى إدعاء الوجوبات)، فهل يبقى فرق بين النظري والعملي من حيث الطبيعة الإبستمولوجية، حتى لو سلّما ببقاء الفرق بينهما من حيث المقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي؟ أليس الوجودي والأكسيولوجي نفساهما، بما هما ما يُعلم منهما، لا ما هما

---

(١١٤) وتطرح هذه المطابقة في وجهتي نظر ابن تيمية وابن خلدون حول طبيعة السياسي (بما هو وليد القوة الغالبة وليس أمراً عقلياً تحدده طبائع واقعية للأشياء الاجتماعية كما يفهمها الفلاسفة، بل هو كما يحدده ابن خلدون وابن تيمية، ما يحصل تاريخياً بحكم آليات السلطان والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية) قضيةً شائكةً في فكر ابن تيمية، تتعلق بمسألة التحسين والتقبيح. فالمعلوم أنه يعيب على الأشاعرة نفيهم هذا الأصل الاعتزالي فيبدو قائلاً به بالمعنى الاعتزالي؛ وهو ما يتنافى مع نفيه الكلي الطبيعي في النظر. فكيف يمكن لمن ينفي أن يكون العلم النظري علماً للكلي النظري الطبيعي الذاتي للأشياء ـ وهو أقل الأمور قابلية للقدح من الأفكار الفلسفية ـ ان يتناقض فيزعم أن العقل يحسِّن ويقبِّح بمعنى أن القيم ذاتية للأشياء فيُدركها العقل إدراكاً انفعالياً بتقبلها من خارج وليس هو واضعاً إياها؟ كيف يكون العقل واضعاً للعلم النظري وخاضعاً للعلم العملي؟ ذلك هو جوهر الإشكال. وطبعاً فالعلة فيه هي دائماً الظن أن المسميات واحدة لوحدة الأسماء: وهو داء دوي كما يقول ابن خلدون، لإخفائه ما يطرأ من تطور في المسميات، رغم ثبات الأسماء (ابن خلدون، **المقدمة**، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٦ ـ ٤٧). ذلك أن نفي الأشاعرة التحسين والتقبيح العقليين لا معنى له من منطلق مذهبهم وإنما معناه يُرد إلى منطلق المذهب الاعتزالي (لأن للأشياء ذوات أو ماهيات قائمة حتى في حال عدمها). فإذا كان الوجود يلحق هذه الماهيات العدوم بفعل الموجد، فمن باب أولى أن يكون الحسنُ والقبحُ، بما هما قيمتان مشروطتان بالوجود، تاليتين عنه، ومن ثم منسوبتين إلى الموجد، لا إلى الذات القائمة في العدم. أما من وجهة نظر الأشاعرة، ففي غياب الذات والماهية حتى في حال الوجود ـ إذ إن الموجودات لا تقوم إلاّ بالخلق المستمر وليس بثبات الذات الموجودة ـ فإن الحديث عن التحسين والتقبيح العقليين لا معنى له إطلاقاً. والآن ما معنى القول بهما عند ابن تيمية؟ الأمر يسير: فإذا كان العقل قادراً على «وضع» المعاني التي يعلمها علماً نظرياً من دون أن يكون ذلك قادحاً في علمه الذي يبقى إضافياً له، فمن باب أولى أن يكون كذلك قادراً على «وضع» القيم التي يعلمها علماً عملياً، بشرط ألا يصبح بديلاً من العلم الشرعي. وإذاً فلا خلاف بين نفي الكلي النظري والقول بالتحسين والتقبيح العقليين عنده. انظر خصوصاً: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٤٢٠ ـ ٤٣٧. وبذلك لا يبقى أدنى تناقض بين قوله بالتحسين والتقبيح وبين سلطان القوة المشرعة.

(١١٥) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ٤ج (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢)، ج١، ص ٣٦٥.

في ذاتهما، من الأمور الوضعية الإنسانية، فيصبحان من حيث هما موضوع العلم الذي أصبح من طبيعة واحدة، من طبيعة واحدة؟ فإذا كان الموضوع نفسه من العلم النظري، فضلاً عن موضوع العلم العملي، من اختراع الإنسان ووضعه، هل يبقى بعد ذلك فرق بين العلمين شكلاً ومضموناً؟ ما دلالة زوال البَون الأُنطولوجي بين موضوع العلم العملي وموضوع العلم النظري من حيث طبيعتهما الوضعية؟ وكيف نفهم النتائج الفلسفية لزوال الفصل بين العلم النظري الذي كان يُظَنُّ علماً للموجودات، والعلم العملي الذي كان يُظَنُّ علماً للوقوعات، بعد أن أصبحا، كلاهما، علماً للموضوعات حول الوقوعات من الطبيعي والإنساني؟ ذلك هو مضمون الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية، في فصلي القسم الأخير: وتلك هي طبيعة الإصلاحين اللذين ننسبهما إلى فيلسوفنا.

القِسمُ الثالث

الوَجهُ الموجبُ
مِنَ الاسميَّة النظرية والعمليَّة

الفصل الخامس

فك الترابط بين العلم النظري والماهيات الذاتية للأشياء (أو الكلي النظري)

«وإنما أُتِيَ للقوم [الفلاسفة ومن يقول بقولهم في الكلي] من الكليات. فإنها هي التي خربت دُورَهم وأفسدت نظرهم ومناظرهم. فإنهم جردوا أموراً كلية لا وجود لها في الخارج، ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات، وجعلوها ميزاناً وأصلاً للموجودات»(١).

حُسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العلم الإلهي، في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدّمة)، وتمّ دحض الطبع بالنسبة إلى العلم الإنساني في الوجه السالب من الاسمية النظرية (الفصل الثالث). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العلم النظري شكلاً ومضموناً في الاسمية النظرية العربية فيكون العلم النظري بشكله وبمضمونه من فعاليات الإنسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ المعرفة، وليس إدراكاً لطبائع ذات وجود متقدم على هذا العلم؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم النظري والوجود الطبيعي، فكّاً يجعل معلومَه هو بدوره إنسانياً، فلا يختلف، عندئذ، معلوم العلم النظري عن معلوم العلم العملي، بحيث يزول البَون الإبستمولوجي بينهما، بزوال البون الأنطولوجي بين معلومَيْهما؟ وبذلك يكون ما حققه ابن تيمية من وَصْلٍ بين موضوعَي العلمين وبين شكلَيهما مرحلةً ضروريةً لِما سيحققه ابن خلدون من تحويل لعلوم العمل إلى علوم نظرية هي بدورها لا تهتم **بنظريات الوُجُوب** في الإنسانيات (السياسة المدنية) بل **بنظريات الوقوع** فيها (العمران البشري)(٢).

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **كتاب الروح**، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨)، ص ٣٦٤. وعبارة «أُتِيَ للقوم» تعني أن مسألة الكليات هي مربط الفرس عند الفلاسفة ومن يقول بقولهم من المتكلمة والمتصوفة: منها تتم مصارعتهم والغلبة عليهم، أعني أن مسألة المنزلة التي تُنسب إلى الكلي هي الأساس في كل أنساق الفلاسفة.

(٢) ونفي البحث في الإنسانيات من حيث الوجوب وراء الوقوع ذو شكلين:

حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصلاً غير مشروع بين العلم النظري والطبائع، والجاعلة من المنطق ميتافيزيقا، ورأينا كيف أمكن لابن تيمية كشف هذا الوصل وبيان خطأه (الفصل الثالث)، وعلينا الآن أن نحدِّد، بصورة دقيقة، كيفية الفصل بين العلم النظري وطبائع الوجود، والنتائج الإبستمولوجية للاسمية النظرية في مجال العلوم ومابعدها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطرأ على نظرية العلم، بعد فك الارتباط هذا بين النظر والوجود.

فالفعالية النظرية ومابعدها الجاعل منها موضوعاً له (أعني الرياضيات والمنطق) يتحددان من خلال طبيعة ما يُحَصِّله العلم من معرفة (هل هي طبائع الموجودات أم موضوعات اجتهادية كـ «توسيم»[٣] لما نعلمه من عاداتها؟) وطبيعة العلم نفسه (هل هو تشريع للظاهرات يتحول إلى معيار لها وللعلم المقبل بها، أم هو مجرد اجتهاد متغير دائماً بحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظاهرات كما تعينت في تجاربنا؟). ومعنى ذلك أن الواقعية التي تعتبر الكلي المعلوم طبيعةً للموضوع المعلوم أو مطابقاً لطبيعته ترفع هذا العلم، الذي هو ناقص بالطبع (وهو نقص تخلِّصه منه عند الفلاسفة الواقعيين نظرية الاتصال بالعقل الفعّال الناقل هذه الكليات من القوة إلى الفعل) إلى كمال مثالي لا وجود له، يجعل المعقول عين الموجود، فيتحول، من ثم، إلى معيار له، ما دام قد صار مطابقاً لطبيعته الباطنة. وعندئذ

= (١) نفي السياسة المدنية أو التمييز بين علم العمران وعلم السياسة المدنية: ابو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٢ - ٦٣: «ولا هو [علم العمران البشري] من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».

(٢) نفي الأحكام السلطانية أو التمييز بين علم العمران والأحكام السلطانية: ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها،» ص ٤١٨: «إلاّ أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي، وغيره من أعلام الفقهاء (...) وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني».

(٣) إن جعل الحد اسماً وإعطاءه وظائف الاسم ثم اعتبار الحد للتمييز لا غير، يعني أن ابن تيمية قد استعمل مفهوم الاسم وكأنه مشتق من مادة «سما يسمو» ومن مادة «وسم يسم». وفي الحالة الأولى الاسم للإبراز والتمييز بفضل العلامة المميزة وهو معنى الحالة الثانية، رغم أن التوسيم يفيد تحقيق أثر فني الشيء الموسَّم (أثر الكلّي). لكننا نأخذ التوسيم هنا بمعنى «التعليم» أي وضع علامة على الشيء لتمييزه من غيره خاصة إذا علمنا أن الموسَّم هنا ليس الشيء، بل هو تجاربنا عن عاداته: والرازي يعتبر الاسم مفيد للأمرين. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات**، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ص ٢١ - ٢٢.

يصبح ما حصل لنا من علم - ما كنا لنغفل عن نقصه وجزئيته اللذين له بالطبع، لولا واقعية الكلي - حقيقةً مطلقةً، كونه علماً لأمور نزعم أنها ذاتية للموضوع المعلوم، وذلك على مستوى البسائط (نظرية الحد، والتصور، والماهية، والصورة، والموضوع المعلوم أو ذاته)، وعلى مستوى المركبات (نظرية القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، وإنِّية الموضوع المعلوم أو وجوده).

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الوضعية الذريعية، متعلقاً بمسألة الارتباط بين المنطقي والوجودي، في نظرية العلم النظري (حيث تكون المطابقة المسلَّمة واقعيةً، والمنفية اسميةً)، وذلك بمستوييه البسيط (الحد، والتصور، والماهية، والصورة، والذات) والمركب (القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، والوجود)، أعني بِجُلِّ المفهومات الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية المعرفة ونظرية الوجود، بتوسط علم النفس الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة، عند البحث في التساند بين حدَّي الأفلاطونية المحدَثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية). ويتمثل عمل ابن تيمية الفلسفي في مناقشة هذه المفهومات، لتحقيق فك الارتباط بين المنطقي والوجودي؛ وهو فك حاصلة الحل الاسمي في مجال النظر بنتائجه في علمَي الرياضيات والمنطق، وخاصة في الوسيط الصاعد، والوسيط النازل بين المنطقي والوجودي، بوصفهما بعدَي المنهج التجريبي، كما نحلله في هذا الفصل.

ومعنى ذلك أن الاختلاف الجوهري بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية، هو الاختلاف بين نظريةٍ في المعرفة تُطابق بين المنطقي والوجودي، بتوسط نظرية الذاتي الضامن للضرورة والكلية، ونظريةً في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما لعدم التسليم بالذاتي الضامن للضرورة والكلية في علم الموجودات غير الفرضية، والاقتصار على مجرد اللزوم[٤]. ويُعَدُّ هذا الاختلاف جوهرياً، لأنه يقابل بين ضرورة الوجوب وكليّته في التصور الأول، وبين تلازم الوقوع ذي الكلية النسبية في التصور الثاني، نسبية المعلوم الحاصل (وهو ما لنا من تجربة عن سلوك الموضوع إلى حد صياغة ذلك العلم) إلى المعلوم الممكن (وهو ما يمكن أن يصبح لنا من علم عنه كلما ازدادت تجربتنا).

---

(٤) واللزوم في الفرضي يمكن أن يُعَدَّ ذاتياً، وذلك لأننا نفترض الذات مطابقة، بما هي المحدود، لحدها، بما هو الحد: فلا يكون في المحدود شيء فاضل عن الحد. فإذا كان المحدود غير فاضل عن الحد وليس له ذات يكون بها غير الحد، فإن العلم، عندئذ، يكون تحليلياً بإطلاق. ومن ثم فاللزوم ممكن أن يوصف بالذاتية، أي بكونه ذاتياً للموضوع المعلوم الذي هو من وضع العلم نفسه، ولا يخضع لأدنى شرط مطابقة، إذ يكفي فيه عدم التناقض. ولكن بمجرد أن نضع أن المحدود ذاتٌ لها القيام الذاتي خارج ما صوَّرها عليه الحدُّ يصبح شرط المطابقة أمراً ضرورياً، وعندئذ يحصل التمايز المطلق الذي لا يُستنفد بين المحدود كما صوَّره الحد، وبين المحدود كما هو في ذاته التي لم تستوعبها (ولن تستوعبها) تجربتنا عنها، إلاّ إذا صيَّرنا الموجود مجرد مقدَّر في الذهن، وهو ما لا يقول به حتى الواقعيون.

وبيّن أن فقدان «المعقول ـ المعلوم» للذاتية يعني زوال الضرورة والكلية، والانتقال من وصف العلم الحاصل بالوجوب إلى وصفه بمجرد الوقوع اللزومي الذي يكون تحليلياً خالصاً، إذا تعلق بالمفروضات فقط، وتجريبياً محصوراً في مجاري العادات، إذا تعلق بالموجودات التي لا يقتصر وجودها على الوجود الذهني الفرضي: «وأما ما يُستفاد من علومهم [أي الفلاسفة] فالقضايا الكلية فيه:

١ ـ إما منتقَضة [أي يوجد ما يخرج عن حكمها][(٥)].

٢ ـ وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل [أي الفقهي][(٦)].

٣ ـ وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة، بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة[(٧)]. فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وُجد على ذلك المقدار، فدخول المعيَّن فيه لا يُعلم بالقياس، بل بالحس، فلم يكن القياس محصِّلاً المقصود[(٨)]

٤ ـ أو يكون مما لا اختصاص لهم به، بل يشترك فيه سائر الأمم، بدون حضور منطقهم بالبال، مع استواء قياس التمثيل والشمول»[(٩)]

ولما كان النقاش، مع الواقعية، لا يدور حول التحليلي الخالص، كونه لا يتعلق إلاّ بالمفروضات أو المقدرات كما فُرضت أو كما قُدِّرت (بحيث يتّحد الشكل والمضمون فيه ـ كلاهما وضعي ـ مما يجعل المطابقة فيه هي عدم التناقض بين الوضعَين، وضع المضمون

---

(٥) وإذاً فهي كلية في ظنهم، غير كلية بحسب الأمر في نفسه: إذ يكفي مثال واحد لإفقاد الكلية الموجبة كليتها. ولعل مثال تحريك الفلك الأسفل من أشهر ما يلجأ إليه الفلاسفة لنفي هذا النوع من الكليات المنتقضة عند بيانهم فساد الاستقراء.

(٦) وإذاً فهي مقتصرة على التعميم المحدود على المقيس والمقيس عليه، لاشتراكهما في المناط: وإذاً فالكلية هنا كلية بخصوص حصر الحكم في الأصل والفرع المقصودَين في عملية سحب الحكم على الحالة الطارئة، لا غير.

(٧) ومعنى ذلك أن موضوع علم الحساب (ولم نقل العدد مع ما هو معلوم من فرق بينهما) وعلم الهندسة ليس موجوداً ذا قيام خارجي، بل هو مقدر ذهني. وهو يصبح ذا انطباق خارجي، عندما يوجد معدوداً وممسوحاً قابلاً لأحكام هذين العلمين الخالصة: لذلك تلا هذا مباشرة تمييز الرياضي الخالص من الرياضي التطبيقي.

(٨) وإذاً فكون أحكام العلم الرياضي الخالص منطبقة أو غير منطبقة على موجود عيني، أي طبيعي خارجي، لا يكون تابعاً للمنطق بمعناه الصوري، بل للحس أي لمنهج نقل المحسوس من العينية الطبيعية إلى الصياغة الرياضية. وطبعاً فالحس هنا لا يعني الحس العري عن التجهيز العلمي، لأن المثال الأساسي لهذا النوع من الانطباق هو الفلك، وتجهيزه العلمي البديل منْ الحس العري هو من أولى عناصر هذا العلم: وما علم المناظر إلاّ أحد العلوم المساعدة لعلم الفلك، وابن تيمية لا يجهل ذلك.

(٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨ هـ)، ص ٣٥٥. وطبعاً فالاستواء المقصود يتعلق بثمرتهما العلمية لا بشكلهما المنطقي، كما يتبيّن ذلك من الاستدلال الوارد في هذا النص.

ووضع الشكل(١٠)، فإن الإشكال كلّه يتعلق بالتجريبي المحصور في مجاري العادات، أين أصبح الحصول المجرَّد للعلم بديلاً من الوجوب المزعوم، وأصبح المعلوم من الموجود نسبيّ اليقين إلى درجة العموم التي بلغ إليها الاستقراء المشروط بالدقّة والموضوعية. وبذلك، فالعلم، خارج المقدرات أو المفروضات، لا يمكن أن يكون إلاّ استقرائياً. وإذا استُعمل فيه التحليل، فإنه يظل فرضياً إلى أن تؤيده التجربة أو تدحضه(١١). وحتى في تلك الحالة، فإن المطابقة تبقى من باب درجات الاحتمال.

أولاً: طبيعة الكلّيّ الاسميّ

ولكي نتمكن من تحديد الاسمية النظرية التي ننسبها إلى ابن تيمية خصوصاً (وإلى ابن خلدون استنتاجاً من الاسمية العملية التي انتهى إليها)، سنعمد إلى دراسة هذه المقابلة بين النظريتين في المعرفة، الواقعية والاسمية، لاستكمال الحصر الفلسفي الواضح للعلاقة بين المنطقي والوجودي، ولنتائج فك الارتباط بينهما؛ وهو فَكٌّ ننسبه إلى ابن تيمية خصوصاً (وإلى ابن خلدون بالتبعية، لفك الارتباط بين المعرفي والقيمي عنده). فهذه النظرية لم

---

(١٠) ولا بد هنا من إيراد النص الكامل لمفهوم المفروض أو المقدر الذهني: «بل المجردات المسلوب عنها كلُّ قَيْدٍ ثبوتي وسلبي، لا تكون إلاّ مقدرة في الذهن (...) وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدِّره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصوُّر الذهن له يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدِّرها، مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمّى الإمكان الذهني، فإن الإمكان يُستعمل على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يُعْرَض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فإنه يُعلَم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يُعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى». المصدر نفسه، ص ٣١٨. وهذا المفهوم شديد الثراء الفلسفي: فهو يتضمن مفهوم التشارك في الإمكان الذهني (Le compossible mental) غير الوجودي ومفهوم التشارك في الإمكان الوجودي (Le compossible réel). والأول يمكن أن يُعتبر موضوع العلم الصوري الخالص، مثل الرياضيات الخالصة؛ والثاني موضوع الرياضي التطبيقي، المحتاج إلى إضافة شرط الحصول أو الرجحان، وعدم الاقتصار على الإمكان الذهني الخالص.. وقد أعطى ثلاثة أَضْرُب من ضروب الأدلّة على هذه النقلة من مجرد الإمكان إلى الحصول: علم الوجود في الخارج (التحقق الشخصي)؛ علم وجود النظير (التحقق النوعي)؛ علم وجود الأبعد منه قابلية للوجود (علم التحقق بواسطة اطراد الطبيعة: إذا وجد الأبعدُ قابليةً للوجود، فمن باب أَولى أن يوجد الأقربُ، لاطّراد الطبيعة، وعدم تناقضها).

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٧: إذ قدمنا [الرد ص ٩٢ وما بعدها] أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال. فإن ذكر الأصل في القياس العقلي (في ما يعلم من الكليات العادية) لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا أن مجرد ثبوت الحكم في صورة، يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم».

يعرضها صاحبها عرضاً نسقياً، بل أتت في شكل إشارات خاطفة واستطرادية، ضمن النقد الموجّه للنظرية التي يعتمد عليها الفلاسفة ومن تبعهم من المتكلمين، أعني نظرية المعرفة والمنطق في الأفلاطونيات المحدَثة العربية.

ولو عرضنا هذه النظرية بالاستناد إلى نسق الدحض الذي اتّبعه ابن تيمية وأشرنا إليه في الفصل الثالث، أعني نسق دور الحد والقياس في التضور والتصديق بالسلب والايجاب، لكنّا، عندئذ، قد أغفلنا الأساس الذي جعل هذا النقد يكون ما كان وهو الأساس الذي حددناه في الفصل نفسه، مبرزين وعي صاحبه بوظيفته التأسيسية، أعني منزلة الكلي ـ «وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم»[12] ـ الواقعية المسلوبة عنده بمعنييها الأفلاطوني والأرسطي، والتي يُرجع إلى إثباتها جميع ما ينقده في المذاهب الفلسفية، والكلامية، والصوفية. لذلك فإن أفضل طريقة لتحديد الوجه الموجب من الاسمية النظرية عند ابن تيمية، يتمثل في تحديد نظرية العلم الجديدة، من خلال تحليل الآليات التي فكّكها لتحقيق الانفصال بين المعرفي والوجوذي، أعني لمنع المنطق من الانقلاب إلى ميتافيزيقا، وهو تفكيك نقتصر على استخراج نسقه.

ولنبدأ بالتساؤل عن طبيعة الكلي غير الواقعي بمعنيي الواقعية الأفلاطونية والأرسطية: فما هي طبيعة «الذهنية» عند وصف الكلي بها؟ وما هي طبيعة العلم الذي يكون موضوعه كلياً «ذهنياً»؟ وهل تكفي معرفة هذه الأمور «الذهنية» لحصول العلم، بحيث يكاد العلم أن يصبح من جنس الإبداع الأدبي، إذ إن داله ومدلوله مخترعات ذهنية؟ ويمكن أن نجمع هذه الأسئلة كلها في صيغة واحدة هي: كيف يمكن أن نتحدث عن علمٍ لأمور ننفي عنها كل وجود خارجي، ونقصرها على الوجود الذهني، فيصبح هذا العلم ليس اختراعاً إنسانياً من حيث شكله فقط، بل وأيضاً من حيث مضمونه؟ وكيف يمكن أن نفهم أن يكون هذا الكلي، بما هو ذهني، متقدّم الوجود موضوعاً، على ذاته شكلاً؟ فهو موجود ذهني، بما هو الموضوع المعلوم، وهو موجود ذهني بما هو علم، مما يفيد بأن هذا الكلي الذهني يوضع بمعنيين: يُخترع كموضوعٍ معلوم، ثم، بعد اختراعه وصيرورته موجوداً ذا قيام يخصه خارج ذهن العالم، يتناوله كليٌّ ذهنيٌّ فيجعل منه موضوعاً له. والاختراع الأول إيجاد للكلي المضمون، والاختراع الثاني إيجاد للكلي الشكل، الجاعل من الأول موضوعاً له.

وتصبح جميع هذه الأسئلة واضحة، بمجرد تحليل ما يقوله ابن تيمية حول حصر الحد طبيعة ووظيفة، في الاسم طبيعةً ووظيفةً: «نعم الحد قد يُنبّه على تصوُّر المحدود، كما ينبّه الاسم. فإن الذهن قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدَّه، أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أُشير إليه بالاسم أو

---

(١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٢١٦.

بالحد فيتصوَّره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو «التمييز بين الشيء المحدود وغيره»[١٣]. وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات، كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، ومُيِّزت الأرض باسمها وحدّها. وحد الأرض يُحتاج إليه إذا خِيفَ من الزيادة في المسمى أو النقص منه، فيُقيِّد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يقيد الاسم، وكذلك حد النوع[١٤]. وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضعين، بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي «وضعي»، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمِّي ولغته[١٥]. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يُعرف حدُّه باللغة، ومنه ما يُعرف حدُّه بالشرع، ومنه ما يُعرف حدُّه بالعرف. ومن هذا تفسير الكلام وشرحه، إذا أُريد به تبيين مراد المتكلم. فهذا يُبنى على معرفة حدود كلامه. وإذا أُريد به تبيين صحته وتقريره، فإنه يُحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام[١٦]. فالأول فيه بيان تصوير كلامه، والثاني

---

(١٣) إن وظيفة «التمييز بين المحدود وغيره» المقابلة لوظيفة «تصوير ماهيته» تبين، بكل وضوح، الفرق بين العلم الواقعي، والعلم الاسمي. فحصرُ الحد في التسمية والتمييز يجعل العلم وضعياً لا يَدَّعي صاحبه أن ما تَواضَع عليه للإشارة إلى الأشياء يتعدى الاصطلاح إلى قول جوهر الأشياء. والادعاء بأن الحدَّ يصور ماهية الأشياء، يجعل العلم مشروطاً بدعوى الوحدة بين ما في الذهن وما في الوجود؛ وهو ما يُفضي إلى ادعاء كل صاحب علم أنه مدرِك للحقيقة ذاتها، وما على غيره إلاّ التسليم له، ما دام علمه هو عَيْنُ طبائع الأشياء. الموقف الأول موقف يؤدي إلى التوازن وإلى حركية العلم نفسه: إذ بمجرد التحقق من عدم صلوحية المواضعة يُقْدِم صاحبُها على تعديلها، وإن لزم الأمر التخلي عنها. وهذا غير ممكن في الحالة الأولى حيث يظن الواقعي أن علمه طبائع للأشياء: فكيف يمكن التخلي عن الحقيقة المطلقة؟

(١٤) «وكذلك حدّ النوع» أي إن الحدود الفلسفية بالجنس والفصل النوعي لا تختلف في شيء عن حد الأرض: «ويكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات». ومن ثم فالنسق التحديدي الفلسفي ليس إلاّ نسق مواضع Topologie أو جغرافية مفهومات قياساً على جغرافية الأعيان في المكان Topographie: وهو نسق لا يدل على طبائع الأشياء المصنَّفة والمحدودة، بل هو يشير إلى طريقتنا في وضعها بعضها بالإضافة إلى بعض، بحكم الهدف من هذا التصنيف؛ وهو إذاً تصنيفٌ دالٌ على غايات الذات أكثر مما هو دال على طبائع الموضوع: من هنا تكون الإحالة إلى المؤسسة الاجتماعية أكثر منها إلى بنية الوجود.

(١٥) «رُجِعَ في ذلك إلى قصد ذلك المسمِّي ولُغَتِه»: الإحالة هنا إلى شيئين:

١ ـ قصد المسمي: أعني ما قد يكون أدخله المتكلِّم من تنويع على المصطلحات السائدة في تلك الممارسة، وفي اللغة التي يتكلم بها.

٢ ـ لغته: أعني ما يُستنتج من القول بحكم قواعد تلك اللغة التي تكلم بها المسمِّي.

وليس معنى ذلك أن الإحالة إلى الوجود مفقودة في مثل هذا التصور للعلم: بل معناه أن هذه الإحالة إلى الوجود تبقى وضعية conventionnelle وليست طبيعيةً أي أنها لا يمكن أبداً أن تُظَنَّ عينَ طبائع الأشياء.

(١٦) ومن عجائب المقابلة بين الموقفين الاسمي والواقعي، أن الثاني يزعم أن الحدَّ غنيّ عن الدليل، رغم ما يدعي له من تصوير لماهية المحدود، وأن الأول يقول بضرورة الدليل، رغم نفيه عن الحد هذه الوظيفة الوجودية. فعند الفلاسفة، الحدُّ لا يثبت شيئاً لشيء، بل هو مجرد مفهوم بسيط (حتى وإن تركّب في اللفظ) يفيد الماهية، من دون إثبات أو نفي وجودها. أما ابن تيمية فيعتبره جملةً خبرية؛ وهي إذاً تتضمن التصديق. وليس التصديق هنا حمْل تصوُّر محمول على تصوُّر موضوع في الذهن، بل هو حمْل تصور هو مضمون الحد، على ما يُعَدُّ محدوداً له في الممارسة التي وضعت نسق الأسماء المميِّزة للمحدودات: وإذاً فالموضوع ثابتٌ والمحمول مُثبَت له، وفيه إذاً إيجابٌ، وليس مجرَّد إدراك لتصوُّر بسيط: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٥٧: «(...) إن قولهم:=

بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة، لمن يكون قد تصوَّر المُسمَّى، ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصوَّر المسمَّى فيُشار له إلى المسمَّى، بحسب الإمكان، إمَّا إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يُقال الحدُّ تارةً يكون للاسم، وتارةً يكون للمُسمَّى»(١٧)

والحد لا يصور الماهية لعلّتَين:

١ ـــ **معرفية**: وهي أن التصور، بما هو إدراك، لا يمكن أن يتأتى من الحد، بما هو كلام، إذا لم يكن مدلول الكلام معلوماً مسبقاً: أي إن الحد، حتى لو سلَّمنا بأنه يفيد الماهية، لا يمكن أن يفيدها إلاّ لمن يعلمُها من مصدر غيره!(١٨).

٢ ـــ **وجودية**: وهي أن الماهية هي عين الوجود، والوجود هو عين الماهية(١٩). ولما كان الوجود لامتناهي الصفات واللوازم، أصبح من الممتنع أن يستغرقه تصوُّر مهما تمَّ. ومن ثم فكلُّ علم هو مجرد تسمية لما اختاره المتكلِّم من الصفات التي يجعلها علاماتٍ مميِّزة

= العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وإن التصور هو التصور الساذج العري عن القيود الثبوتية والسلبية كلام باطل. فإن كل ما عري عن كل قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطراً من الخواطر، ليس علماً أصلاً بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن ممن علم شيئاً. وإذا قيل الإنسان حيوان (...) فهنا قد تصور إنساناً علم أنه موجود، ولم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته».

(١٧) الحد للاسم بشرحه، والحد للمسمى بالإشارة إليه بعينه أو إلى نظيره. والأول ترجمة والثاني تأويل: وإذاً فالعلم في المستوى الأول يكون بين الرموز أو الدوال فقط، فتكون الترجمة تعويضاً لدال بدال، وهو طبعاً مشروط بالوسيط، أعني وحدة مدلول الدَّالَّين. وهو في المستوى الثاني بين الرموز والمرموزات أو الدوال والمدلولات من الأولى إلى الثانية تأويلاً (أي بحثاً عن المرجع الذي ينطبق عليه مدلول الدليل)، أو من الثانية إلى الأولى تسميةً (أي بحثاً عن التسمية التي ينطبق عليها دالُ المدلول)؛ بحيث تكون الحركة بين أربعة مستويات: التسمية، الاسم، المسمى، المرجع؛ أو بلغة لسانية: تعينات الدال، الدال، المدلول، تعينات المدلول. والأولى والأخيرة من العالم الخارجي؛ والثاني والثالث من العالم الذهني.

المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٤: «وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفرَدة ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد؛ وإذا كانت دلالة الاسم علي مسماه مسبوقاً بتصوُّر مسماه، وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقةً بتصور المحدود؛ وإذا كان كلٌ من المحدود والمسمى مُتصوراً بدون الاسم والحد، وكان تصوُّر المسمَّى والمحدود مُشْتَرَكاً في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تُتصوَّر المحدوداتُ بمجرد الحدود، كما يمتنع تصوُّر المسميات بمجرد الاسم: وهذا هو المطلوب»! C.Q.F.D.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٥: «فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية، وغيرهم كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام وأتباعهم ـ دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار. واتفقوا على أن المعدوم ليس له في الخارج ذاتٌ قبل وجوده. وأما في الذهن فنفس ماهيته التي في الذهن هي أيضاً وجوده الذي في الذهن». ولعل أهمية هذا النص تتمثل في العلاقة الواضحة هنا بين نظرية الفصل بين الماهية والوجود (السينوية) ونظرية شيئية المعدوم المعتزلية كما أثبتنا ذلك في الفصل الأول.

لمرجع مسمًّى اسمه(٢٠): «وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها. ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم، كان بالموصوف أعلم. وأنه ما من تصوُّر إلاّ وفوقه تصوُّر أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه (...) فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كلَّ شيء. وهذا ممتنع على البشر. فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة. وأما نحن فما من شيء نعلمه إلاّ ويخفي علينا من أموره، ولوازمه ما لا نعلمه»(٢١).

وباجتماع هاتين العلتين يتبيّن الفرق المطلق بين الموجودات، بما هي أعيان خالصة لاكليَّ فيها إطلاقاً، والمعلومات بما هي كليات خالصة لاوجوديَّ فيها إطلاقاً (من الموضوع) بل هي مجرد مخترعات ذهنية: إنها أسماء علمية. وبذلك ننتقل من النظرية الفلسفية الواقعية للحد وشروطه إلى نظرية ابن تيمية الاسمية للاسم العلمي وشروطه. والفرق بين الأمرين بيِّن: فالأول يتعلق بشروط تحصيل الطبائع، طبائع الأشياء، والثاني يتعلق بشروط «توسيم» الأشياء أو «تعليمها»، بالتمييز بينها بعلامات يكون نسقها مشاكِلاً لنسقٍ مفروضٍ نعتبره ما يصل بين عادات الأشياء من علاقات. وهذه العلاقات الرابطة بين ما لنا من تجارب عن عوائد الأشياء أو سلوكها ليست طبائع للأشياء، بل هي ما اخترناه من سمات وعلامات للتمييز بينها أولاً، ولتنظيمها في علمنا ثانياً، تنظيماً يكون فيه نسق الأسماء العلمية أو نسق المسميات(٢٢) مشاكِلاً نسق التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء، لا عن طبائعها(٢٣).

---

(٢٠) لا بد من التوضيح بأن المُسَمَّى ليس المرجع، بل هو مدلول الاسم؛ وهو لا يكون عين المرجع إلاّ إذا كان الاسم عَلَماً. ولهذا اضطرَّ القائلون بوحدة الاسم والمسمى من المتكلمين إلى التمييز بين الاسم والتسمية (ليكون التوازي تاماً بين التسمية والاسم والمسمى والمرجع) لأن التسمية هي التعين المادي للاسم، والاسم هو الدال، والمسمى هو المدلول، والمرجع هو التعين المادي للمدلول؛ ولأن المعتزلة لا تميز بين التسمية والاسم، فهي قد ميزت بين الاسم والمسمى. انظر: الرازي، **لوامع البيّنات في شرح أسماء الله تعالى والصفات**، الفصل الأول، ص ٢١ - ٢٢. وفيه يشير إلى عودة الأشعرية، بدءاً بالغزالي، إلى الموقف الاعتزالي الفاصل بين الاسم والمسمى. وهو يختار، مثل الغزالي، القول بالفصل بينهما، قاصداً بالمسمى مرجع الاسم لا مدلوله، وبالاسم اللفظ المادي لا الدال.

(٢١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٧٥. وقد يظن بعضهم أن الفرق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني هو إذاً فرق كمّي. لكن الكمال والنقص في التصورات هنا ليس كمّياً بل هو كيفي.

(٢٢) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الاسم العلمي غير التسمية التي هي بأي لغة اتفق، إذا كان القصد الدال اللفظي أو الدال الكتابي؛ بل هو المسمَّى بمعنى مدلول الدال الذي يمكن أن تكون تسميته بأي لغة اتفق. وإذاً فـ «المسمى - الاسم» العلمي «مدلول - دال» على التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء. ويمكن، إذا وُضع له رمز صناعي، أن يكون هو ذاك الرمز مثل π: محيط دائرة/قطرها π، ويصحّ ذلك على أي رمز رياضي بما هو «دال - مدلول» وليس بما هو علاقة.

(٢٣) وذلك في حالة انطباق علمنا على موجود من غير وضعنا، وليس على موجود من وضعنا من حيث مضمونه الوضعي، وليس من حيث وجود عملية الوضع التي هي بدورها موجود ليس من وضعنا: ومعنى ذلك أنني لو أردت أن أعلم فعل الوضع الذي قمت به، فأجعل منه موضوعاً لعلمي، فإنني سأكون، في علاقتي به، في الحالة نفسها التي أكون عليها عندما أريد أن أعلم أي موجود آخر ليس هو من وضعي. ذلك أن فعل الوضع - لا

والشرط الضروري والكافي لحصول هذا الانفصال بين المعرفي والوجودي هو نفي الذاتي أو بصورة أدق رفض التمييز بين الذاتي واللازم، وهو شرط بيَّن ابن خلدون أنه مبدأ مشترك للكلام الأول[٢٤]. لكنه مع ذلك لم يؤدِّ إلى نظرية العلم الاسمية إلاّ مع ابن تيمية: وذلك لعدم التوصل إلى النتائج المعرفية والوجودية لهذا الرفض، قبل بروز النتائج المعرفية والوجودية لنقيضه، أعني للواقعية القائلة بالذاتي، والمميِّزة إياه من اللازم في الأفلاطونية المحدثة الفصلية[٢٥]. والسؤال الآن هو: لماذا يقتضي فك الارتباط بين المنطقي والوجودي وتحول العلم إلى لغة وضعية لصياغة تجاربنا عن عوائد الأشياء، الكشف عن نتائج القول بالذاتي للوصول إلى نفي الذاتي، ونفي التمييز بينه وبين اللازم؟ أو لماذا تحول العلم إلى مجرد اختيار (ـ لا اضطرار ـ) لاستعمال بعض اللوازم (ـ لا الذاتيات ـ) للتوسيم أو للتعليم، أو للتسمية العلمية التي تؤدي وظيفة التمييز بين المسميات، من دون وظيفة التصوير لطبائع الأشياء، مما صيره مجرد «نظام تعليمي رمزي» أو نظام علامات مشاكل لنظام تجاربنا عن عادات الموجودات، وليس نظام ماهيات وطبائع للأشياء كما هي في ذاتها؟

فإذا سلمنا بأن العلم هذه طبيعته ووظيفته، أصبح ممتنعاً أن نتصور أنه ثمرة للآلية التي كان الفلاسفة يفسِّرونه بها، أعني نظرية الآليات النفسية الميتافيزيقية المستندة إلى العقول، بحيث ينتهي دور العلم البرزخ أو علم النفس المعرفي، ليعوضه علم جديد يدرس الآليات الجديدة المفسِّرة لهذا النوع من العلم. إنها الآليات الاجتماعية للمواضعات الرمزية دالاً ومدلولاً، وللمجالات التي يتم فيها الوضع الموازي لممارسة معينة هي، في هذه الحالة، الممارسة اللغوية (من الدرجة الثانية لا الطبيعية)، والممارسة التقنية التي تحصل فيها التجارب التي نحاول تسميتها (الصناعات العلمية: كالطب والفقه... إلخ)[٢٦]: «وهذا الحد [المترجم

= مضمون الموضوع ـ موجود غير ذهني، بل هو حدث وجودي طرأ بعد أن لم يكن في الوجود. ومجموع أفعال الوضع الإنسانية، سواء كان الوضع نظرياً أو عملياً، هي الفعالية المخترعة للموضوعات التي تضاعف الموجودات وتكسوها بـ «خشبةٍ ـ بطان» من الرموز التي يتعيَّن فيها تجاربنا عنها، أو عن عوائدها كما تَعْرِضُ أمامنا، وخصوصاً في علاقتها بنا، علاقة تأملية خالصةً، أو علاقةً تقنيةً، أو علاقة جماليةً... إلخ. ولما كانت هذه الأفعال أحداثاً وجوديةً، فعلاقتنا بها من جنس علاقاتنا بالموجودات الأخرى. لكن مضمونات وضعها لا يتجاوز وجودها ما أعطيناه لها من مضمون، فتكون لنا على تمام الشفافية، وهي الشيء الوحيد الذي لا يخفى علينا منه شيء. وإذاً فنحن لا نعلم إلاّ ما اخترعنا.

(٢٤) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق» ص ٩١٤ ـ ٩١٥.

(٢٥) والتمييز بين الذاتي واللازم علّته التمييز بين الماهية والوجود، انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٦٤ وما بعدها. وليس الحديث عن الأصلين، أعني هذين التمييزين إلاّ لأنهما وردا كذلك. لكن الأول يرجع إلى الثاني كون رفض الفصل بين المقوم وغير المقوم هو الأساس.

(٢٦) والفرق واضح بين المعرفة العلمية، بما هي ظاهرة اجتماعية (صناعة كما يقول ابن خلدون)، وبين المعرفة بما هي قدرة إدراكية عضوية نفسية. وما استعاض به الفلاسفة، من مؤسسة التعليم التي فيها يتكون العلم، بما هو نسق مواضعات، هو نظرية العقول التي تضع المعقولات بالفعل مباشرة في عقول الفلاسفة.

لدلالة الاسم] هم متفقون على أنه من «الحدود اللفظية»، مع أن هذا هو الذي يُحتاج إليه في إقراء العلوم المصنَّفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو، والطب أو غيرهما، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك»[27]. وطبعاً لا يمكن لهذا «الإقراء» و«القراءة» أن يتمّا من دون الوصل بين مستوى الموضوعات الاسمية ومجال الممارسة التي تتعلق بها تلك الموضوعات (أعني ممارسة الطب، أو اللغة، أو الفقه، أو أي علم كان). وهذا الوصل، إن تمّ ذهاباً من الموضوعات الاسمية إلى مجال التجربة التي تتعلق بها، سُمّي اجتهاداً أو تأويلاً، في حين أن الأول الذي يكون في مستوى الأسماء يسمّى ترجمةً[28]: «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفيّاً يحتاج إلى اجتهاد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية، بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزّل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض شخص معين، فينزّل عليه كلام الأطباء»[29].

ثانياً: جدول العقل النظري بدرجتيه البسيطة والمركبة

وعلينا الآن أن نشرع في تحليل فكّ الارتباط بين المعرفي والوجودي، كما ورد في

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ وما بعدها بعنوان «التحقيق السديد في مسألة التحديد» وخصوصاً مسألة «الترجمة وأحكامها».
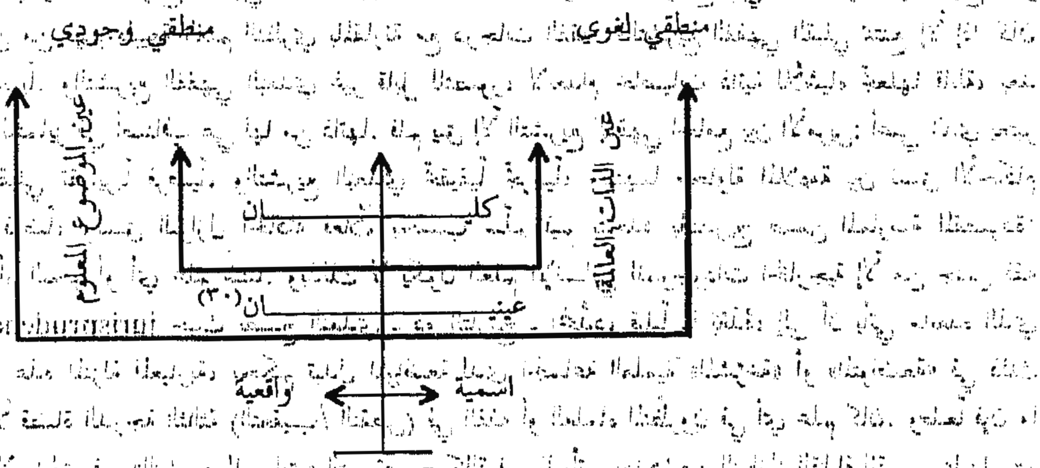
(٢٩) وهذا النموذج الفقهي للعلاقة بين سلسلة الأسماء وسلسلة الوقائع (في الطب والنحو... إلخ) هو الذي يمكن من فهم طبيعة العلم النظري بالمقارنة مع درجات الفقه: فالتشريع الفقهي القبلي ممتنع إلاّ إذا كان فرضياً تقديرياً. والتشريع الفقهي البَعدي غير قابل للتصور، لانعدام خاصيات ذاتية للأشياء تجعلها قابلة، بعد حصولها، للتمايز في أصنافٍ هي لها من ذاتها. فلم يبق إلاّ التشريع الفقهي الجامع بين الأمرين: أعني الذي يعتبر التشريع القبلي تقديرياً فرضياً، والتشريع البَعدي تحقيقياً تجريبياً، وبينهما محاولة الملاءمة بين نسق الأحكام الموضوعة فرضاً، ونسق النوازل الحادثة فعلاً، بحسب سلّم قيم يتحدد بالتدريج ضمن الممارسة المقصودة: كالطب، أو النحو أو أي علم شئنا. وبذلك لا يكون العلم الإنساني للموجودات الخارجية إلاّ من جنس فقه القضاء jurisprudence حيث يصبح البَعدي ـ ذو التاريخ ـ المحدَّد، قبلياً لما بَعْدَهُ، إلى أن يأتي مابعده الذي يُزيحه عن هذه المنزلة المعيارية، بحكم تبدل المواضعة لدى الجماعة العلمية «المشرِّعة» أو «المتواضعة» في ذلك المجال. مثلاً قضاة الدرجة الثالثة (التعقيب/ النقض) في الفقه أو العلماء المنظِّرون في أي علم كان. وطبعاً فإن ما يُعطي لهؤلاء الحق في «التشريع للسوابق» التي تصبح كالقبلي لما يأتي بعدها من النوازل القابلة للقيس عليها، هو ما لهم من دراية بما تقدَّم في مجال تلك الممارسة بمستويَيها أسماءً ومسمياتٍ، وكلاهما أمر اجتماعي لا نفسي. وقد حدّد ابن تيمية هذين المستويين، فجعل من الأول مستوى الإقراء والقراءة أو التعليم والتعلُّم، وجعل الثاني مستوى الاجتهاد والتأويل أو ممارسة الفن نفسه كالطب وأي علم آخر له، بالإضافة إلى الأسماء، مجال مسمّيات.

المصدر نفسه، ص ٥٣.

محاولة ابن تيمية، خلال نقده المنطق الذي صار ميتافيزيقيا، بحكم واقعية الكلي، أو نظرية الذاتي الذي يختلف عن العرض اللازم. ويتطلب ذلك معالجة شديدة التعقيد، والغموض، واللطافة، كونها تجمع بين مستويات خمسة، كل منها مضاعف: اثنان منها لغويان ـ منطقيان، واثنان وجوديان ـ منطقيان، وواسطة رابطة بين الاثنين الأولين والاثنين الأخيرين، يلتقي فيها اللغوي المنطقي المرتبط باللغة، والوجودي المنطقي المرتبط بالوجود، أعني طبيعة هذا الكلي الذي يجذبه بعضهم إلى الزوج الأول (اللغوي المنطقي)، فيجعله وضعاً إنسانياً خالصاً (الاسمية)، ويجذبه بعضهم الآخر إلى الزوج الثاني (الوجودي ـ المنطقي)، فيجعله طبائع للأشياء (الواقعية).

ولما كان كل مستوى مضاعف صارت المفهومات التي فيها إشكال عشرة، تصل بين الذات العالمة والموضوع المعلوم، بتوسط اللغة والمنطق، أعني مفهومات الميتافيزيقا العشرة الأساسية المنتسبة إلى السلسلتين التاليتين:

١ ـ سلسلة البسائط:	التصور	الحد	الماهية	الصورة	الذات
٢ ـ سلسلة المركبات:	التصديق	القياس	البرهان	العلة	الوجود
	في ذات العالم	في القول صورة منطقية	؟ موطن الإشكال	في المقول صورة وجودية	في ذات المعلوم



(٣٠) ذكرنا أن طرفي الجدول يمثلان عيني العالِم والمعلوم، ويجب أن نحدد المقصود من وجهة نظر الواقعيين: فهما تعين الكلي العرضي. ليس المقصود ذاتاً بعينها موضوع فلاني، بل تعين الكلي فيهما، أعني بكلي العقل العالِم، وكلي العقل المعلوم المعينين في أعيان عرضية، أي التي عرض لها كونها زيداً عوض عمرو (الذات العالمة) وكونها هذا النبات أو ذاك (إذا كان الموضوع المعلوم هو النباتية). لذلك يمكن أن نضيف إلى هذا الجدول=

ويؤدي تحليل هذه المفهومات إلى الجواب عن سؤالين أساسيين في الاسمية:

١ - ما هي طبيعة المعلوم، إذا لم تكن هي طبيعة الموجود؟

٢ - ما هي طبيعة العلم، إذا لم يكن معلومه هو طبائع الموجودات؟

ويفيد الجواب عن هذين السؤالين تحديد نظريتي الوجود والمعرفة الاسميتين، بالمقابل مع الواقعيتين.

ثالثاً: طبيعة المعلوم في العلم عامة، لزوال البون الأنطولوجي بين الطبيعي والإنساني

كيف وقع الربط بين المنطقي والوجودي في الفلسفة الواقعية، أعني ما هي الحلقة الرابطة بينهما في سلسلتي المفهومات العشرة؟ إن مدلول الحد، بما هو صورة منطقية للتصور في ذات العالم (وعبارة لغوية بسيطة في الوجود)، قد اعتُبر ماهيةً ليطابق الصورة الجوهرية في ذات المعلوم (وهيئة طبيعية بسيطة في الوجود)؛ ومدلول القياس، بما هو صورة منطقية للتصديق في ذات العالم (وعبارة لغوية مركّبة في الوجود)، قد اعتُبر برهاناً، ليطابق علاقة

= حدين آخرين: الأول هو البعد النفسي من التصور والتصديق، والثاني هو البعد المادي من الذات والوجود. لكن هذين الحدين خارجان عن كل معلومية في النظرية الفلسفية الواقعية: إذ بمجرد حصول المطابقة بين أودية الجدول بتناظرة حول محور (الماهية والبرهان)، يزول البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كمعرفة، وإن بقيا في حدوثها كحدث من أحداث الوجود الحاصلة في زمان ومكان معينين. أما في النظرة الاسمية فإن نفي محور التناظر (الماهية والبرهان في العلم التجريبي) يعني بالضرورة نفي المطابقة بين الواديين الأولين والواديين الأخيرين، بل وحتى التسليم بوجود التناظر لكون الواديين الأخيرين (ما على شمال محور التناظر) غير مسلّمين: ولو سُلّما لزال الفرق بين الاسمية والواقعية. ومن ثم فإن البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كمعرفة، لهما وجود، ولا يقتصران على مجرد الحدوث الذي لا دور له في العلم: بل العلم هو تراكم هذه الحدوثات، وتلك تاريخيته، إذ هي عين المواضعات الناقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي، ومن المادي إلى اللغوي المنطقي. ويبيّن أن مثل هذه التحليلات العريضة قد تخرجنا عن بحثنا، لأنها تصبح اقتناصاً للنتائج القصوى للاسمية التي قد لا يكون ابن تيمية مدركاً لها، فيصبح عملنا وكأنه بحث شخصي في المسألة، وليس عرضاً لما توصّل إليه ابن تيمية في نقده للواقعية وتأسيسه للاسمية. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هذه النقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي هي أساساً التعليم (بمعنى تعليم العلم)، وأن النقلة من المادي إلى اللغوي المنطقي هي أساساً «التعليم» (بمعنى إنشاء العلامات ووضعها على تجاربنا حول عادات الأشياء) لتوسيمها أو لتسميتها: والعملية الأولى هي العملية الاجتماعية الناقلة من المعرفة كإدراك نفسي عضوي إلى العلم كوضع اجتماعي لغوي علمي، والثانية هي العملية الاجتماعية الناقلة من التسمية الطبيعية إلى التسمية الاصطلاحية بتوسط تقنيات الإدراك العلمي المجهزة للحواس. وقد نسب الفلاسفة الواقعيون هذه الوساطة إلى العقل الفعال الذي يجرّد الكليات إما مباشرة أو بتوسط الحواس والتجربة النفسية عند الذوات العالمة ومن الموجودات المعلومة. وبانعدام هذه الوساطة تبرز الهوة السحيقة بين المنطقي والوجودي فيمتنع تحول علم المنطق إلى علم ميتافيزيقا، ليبقى مجرد أرغانون صوري أو تجريبي.

العلية بين ذات المعلوم وعرضها الذاتي (وهيئة طبيعية مركبة في الوجود). وإذاً فالحلقة الرابطة في السلسلة الأولى هي وسطها، أعني **الماهية**؛ وهي كذلك الوسط من السلسلة الثانية، أعني **البرهان**، إذ فيهما معاً يلتقي واديا اليمين «اللغويان ـ المنطقيان» بواديي اليسار «المنطقيان ـ الوجوديان»، التقاء المطابقة المطلقة، وإلاّ فقدت الماهية والبرهان طبيعتهما الواقعية، وأصبح التصوُّر والتصديق مجرَّد أعراض نفسية في الذات المدركة، ليس لهما أدنى تحصيل للمضمون الوجودي للمعرفة.

لذلك فلا عجب إذا تركز الدحض الاسمي للواقعية على هاتين الحلقتين الوسيطتين، في سلسلة البسائط وفي سلسلة المركبات؛ إذ، كما أدى إثباتهما دور الربط بين المنطقي والوجودي، فإن نفيهما سيؤدي دور فك الارتباط بينهما. وهذا النفي ليس مجرد سلب للإثبات، بل هو تحليل عميق لحججه، وقطع جذري لأسسه، إذ من دون قطع هذه السلسلة، حيث حلقتها الوسيطة، يتعذر التخلُّص من الواقعية التي قلبت العلاقة بين العلم والمعلوم، جاعلة من الأول معياراً للثاني، بعد قدِّه إلى حقيقة باطنة مطابقة للعلم، وخداع ظاهر هو ما لا يطابق ذلك العلم منه. فالتصور بما هو صورة في الذات العالمة، والصورة بما هي صورة في الذات المعلومة (أي الموضوع) صورتان وجوديتان لا شيء يثبت تطابقهما، لولا فرضية المصدر التصويري الواحد وجودياً في المادة الأولى للموجودات المدرَكة، ومعرفياً (مباشرة أو بتوسط التصوير السابق) في العقل المنفعل للموجودات المدرِكة. وتلك هي وظيفة العقل الفعال في الأفلاطونيات العربية المحدثة. والتصوير الأول إيجاد للفعلية الوجودية، والثاني إيجاد للفعلية المنطقية. وبذلك يطابق التصور، بما هو صورة منطقية في الذات العالمة، الصورة الجوهرية، بما هي صورة وجودية في الموضوع المعلوم، فتكون الماهية الفعل المنطقي ـ الوجودي معاً، القائم بذاته قياماً مطلقاً، والقابل للفصل عن الحلول في الموضوع، وعن الحلول في الذات[٣١]. فلا عجب عندئذ، إذا كان الحد، بما هو عبارة للصورة المنطقية، عبارةً للصورة الجوهرية، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني الماهية التي تلتفت إلى الأول بوجهها المنطقي، وإلى الثاني بوجهها الوجودي، فتكون، في ذاتها، «منطقاً ـ وجوداً»، أو وحدة الفعل الذي هو «عقل ـ موجود» و«وجود ـ معقول»، خارج المادة والنفس. وإذاً فالواقعية الفلسفية حبلى ضرورة بما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في نظرية الفيض الإيجادي والإعلامي في الوقت نفسه، حيث تكون الفيوضات موجوداتٍ معلوماتٍ، فتتم النقلة من الواقعية الساكنة عند أفلاطون وأرسطو، إلى الواقعية الفيضية في الأفلاطونيات المحدَثة الهلنستية والعربية.

---

(٣١) إما فصلاً حقيقياً (وتلك هي نظرية المثل) أو فصلاً منطقياً فقط، وتلك هي نظرية التجريد. انظر: ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.

أما السلسلة الثانية، فإن ربطها بين الوجودي والمنطقي هو كما يلي: فالتصديق، بما هو إضافة بين صورتين في ذات العالِم، والعلية بما هي إضافة بين صورتين في ذات المعلوم (الموضوع)، إضافتان وجوديتان لا شيء يُثبِتُ تطابقهما، لولا وحدة المبادىء بين المنطقي والوجودي، أعني لو لم يكن مبدأ العقل ذو المستويات الثلاثة (الهوهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع)[٣٢] بما هو أول الأوليات المعرفية، هو، في الوقت نفسه، مبدأ المبادىء الوجودية[٣٣].

وبذلك يطابق التصديق، بما هو إضافة بين صورتين منطقيتين (الحكم بكذا لكذا) في الذات العالِمة، التعليل، بما هو إضافة بين صورتين وجوديتين (حلول المحمول كذا في الموضوع كذا) في الموضوع المعلوم، فيكون البرهان «فعلاً ـ منطقياً ـ وجودياً» في الوقت نفسه، قائماً بذاته، قياماً مطلقاً، وقابلاً للفصل عن حدوثه في الموضوع وفي الذات[٣٤]. ولا عجب عندئذ، كذلك، إذا صار القياس، بما هو عبارة للإضافة بين الصورتين المنطقيتين، عبارةً للإضافة بين الصورتين الوجوديتين، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني البرهان الذي يلتفت إلى الإضافة الأولى بوجهه المنطقي (فيكون قياساً صورياً خالصاً)، ويلتفت إلى الإضافة الثانية بوجهه الوجودي (فيكون تعليلاً مادياً خالصاً)؛ فيكون في ذاته «منطقاً ـ ووجوداً» أو وحدة الفعل الذي هو «عقل ـ موجود» و«وجود ـ معقول»، خارج الحركة المادية في الموضوع، والحركة النفسية في الذات: وهذا ما أكد وجوب الحركة في الواقعية الفلسفية، فانتهت إلى ما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في الأفلاطونيات المحدثة[٣٥].

---

(٣٢) «الهوهوية» هي وجهة الوجودي الخالص أو ثبات الماهيات (هو = هو)، بحيث يفيد ذلك بأن التغيُّر شرطه ثبات الهوية التي تبقى هي هي. وعدم التناقض هو وجهه المنطقي الخالص أو ثبات الحدود (عبارة = عبارة)، بحيث يفيد ذلك بأن التحليل المنطقي شرطُه ثبات الحدود التي تبقى هي هي. والثالث المرفوع هو وجهه الجامع بين الوجهين السابقين، أعني ثبات الهوية، مع ثبات الحد يقتضي نفي الوسيط بين الإثبات والنفي في الحدود وفي المحدودات، بحيث يمكن للثاني المؤسَّس على الأول أن يمكن من الدليل المستقيم، ويمكن للثالث الجامع بين السابقَيْن، أن يمكِّن من الدليل بالخُلف: وهما السبيلان الوحيدان للمطابقة بين البرهان والعلية، أي بين «الحركة» في القول (dianoétique أي النظر) و«الحركة» في الوجود (أي العلية).

(٣٣) أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، «مقالة الجيم» 1005.3 أ 26: ترجمة تريكو الفرنسية

«Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres (car l'Être est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'être en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités».

(٣٤) أي إننا لو سلَّمنا بقابلية الماهيات للفصل (الحقيقي أو المنطقي)، فإننا يجب أن نسلِّم كذلك بقابلية البراهين للفصل (الحقيقي أو المنطقي): فيكون عالم المثل مثلاً (الانفصال الحقيقي للماهيات) بحاجة إلى «حركة» وجودية منطقية بين ماهياته هي «حركة» الحمل منطقياً، والمشاركة بين الهويات وجودياً. وهو ما اضطرّ إليه أفلاطون في محاورة السوفسطائي، جاعلاً منه شرطاً في نظريته للوجود.

(٣٥) ومعنى ذلك أن محاولة أفلاطون إدخال الحركة الحملية في القول والحركة التشاركية في المُثل،=

فإذا أدركنا طبيعة التوسُّطين، في مستوى البسائط والمركبات، علمنا المدار الذي يتعلق به فكُّ الارتباط بين المنطقي والوجودي: إنه الماهية في مستوى البسائط، والبرهان في مستوى المركبات، وقابلية كل منها إلى الالتفات إلى يمينه، فيكون منطقياً لغوياً (التصور والحد والتصديق والقياس)، وإلى يساره فيكون منطقياً وجودياً (الصورة والذات، والعلة والوجود). لكن هذه القدرة على الوساطة، بالالتفات المزدوج، تصبح ممتنعة، بمجرد نفي أساسها، أعني مفهوم الذاتي. وقد أدرك ابن خلدون ذلك إدراكاً واضحاً، عندما لخص رأي المتكلمين الأوائل (قبل الغزالي)، والسلفيين منهم (بعد الغزالي كذلك)، وخصوصاً ابن تيمية: «وإذا تأملت المنطق وجدته كلّه يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي الذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يُطابقه أو [هو] حال عند من يقول بها[٣٦]:

١ ـ فتبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر[٣٧].

٢ ـ ويبطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان[٣٨].

= أصبحت حركةً تكوينيةً في الأفلاطونيات المحدَثة، تحاكي حركة النظر المنطقي: من هنا جاء النموذج المنطقي الآلي للفيض الإيجادي، والفيض الإعلامي.

(٣٦) الإشارة إلى نظرية الحال هنا بما هي اعتبار ذهني تفيد بأن ابن خلدون قد أخذ هذا المفهوم في مدلوله الذي له عند بعض الأشاعرة، وليس في مدلوله البهشمي. وهذا المدلول نفسه هو الذي أشار إليه إخوان الصفاء وأرجعوه إلى الإضافة (راجع الفصل الثالث). ولكنا بيّنا أن الحال يمكن أن يُفهم بمدلول اسمي، فيكون مجرد إضافة ذهنية. ويمكن أن يكون بمدلول واقعي، فيكون إضافة خارجية ذات وجود فعلي خارج الذهن، حتى وإن نُفي عنها الوجود والعدم عند أبي هاشم: ذلك أنها، مثل شيئية المعدوم، تعني الثبوت المتقدم على الوجود والعدم. انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٦٦: «ومما يوضح الكلام في الأصل الأول [الفصل بين الماهية والوجود] أن المتفلسفة، أتباع أرسطو كابن سينا وغيره، لا يقولون إن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج. وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة، وهم أحسن حالاً من المتفلسفة». وهذا الفضل الذي للمعتزلة والشيعة على المتفلسفة علّته إطلاق المبدأ أي أنهم يعتبرون المعدوم شيئاً بإطلاق، وليس فقط بالنسبة إلى الماهيات وحدها. وهذا الإطلاق يقتضي إذاً ثبوت الحال قبل الوجود والعدم، وليس نفيهما عنه معناه أنه غير ثابت، وثبوته هو الواقعية المطلقة.

(٣٧) بطلان الكليات الخمس (نظرية فرفوريوس في ايساغوجي تأسيساً للمنطق؛ لكن هذه النظرية هي أساس كتاب **المواضع** كما وضعها أرسطو، وفرفوريوس نسّق النظرية وجعلها مقدمة. انظر: أرسطو، **المواضع**، 101 ب 37 ـ 103 أ ـ 5) وبطلان المقولات العشر يعني بطلان الأساسين الرابطين بين الوجود والمنطق، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق» ص ٩١٢: «وحذفوا [المتأخرون من المناطقة، وجلّهم متكلمون] كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات»، وذلك بعد فصل المنطق عن الميتافيزيقا، لأن نظرية المقولات الأرسطية هي جوهر موضوع الميتافيزيقا أو نظرية تناسب الوجود. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، **إبستيمولوجيا أرسطو** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، الباب ٤.

(٣٨) ماذا يعني بطلان العرض الذاتي؟ هل يعني أنه يصبح عرضاً مجرداً فتكون الأشياء في سيلان أبدي؟ ابن تيمية ميّز بين نفي الفصل بين الذاتي واللازم ونفي الفصل بين اللازم ومجرد العرض. فاللزوم يعني وجود =

٣ - وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس(٣٩).

٤ - ولا يبقى إلاّ القياس الصوري(٤٠).

٥ - ومن التعريفات [إلاّ] المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها؛ وهو الذي يعبّر عنه النحاة بالجمع والمنع، والمتكلمون بالطرد والعكس(٤١).

٦ - وتنهدم أركان المنطق جملة»(٤٢).

وبيّن أن النقاط الأولى، والثانية، والثالثة، والسادسة التي تخلصها (أعني الثلاث الأولى) تتعلق بالنتائج المنجرة سلباً عن نفي الذاتي بما هو أساس واقعية الكلي (فتبطل، ويبطل، وتبطل، وينهدم)، وأن النقطتين الرابعة والخامسة تتعلقان بالنتائج المنجرة إيجاباً عن نفي الذاتي بما هو أساس لواقعية الكلي [لا يبقى إلاّ، (ولا يبقى... إلاّ)]. وسنهتم، بعد قليل، بالنتائج المنطقية الموجبة التي تنجر عن نفي الذاتي المؤسس للواقعية أو للربط بين الوجودي والمنطقي، أعني انحصار القياس في الصوري منه، وانحصار التعريف في المساوي

= بعض الثبات في عادات الأشياء ولا يتعدى ذلك، أما الذاتية التي توصف بها الأعراض فإنها تعني أن الأمر ليس عادة بل ضرورة. وذلك ما لا يسلّم به الكلام عامة، وابن تيمية على وجه الخصوص. ومقابل اللازم هو العرض المجرد الذي يعني السيلان الأبدي الفاقد الانتظام.

(٣٩) بطلان المواضع لا ينتج من نفي العرض الذاتي، بل من نفي الكليات الخمس وضمنها العرض الذاتي: وذلك لأن المواضع الجدلية لا تتعلق بالذاتي بما هو ذاتي، وإلاّ صارت لا تمتاز عن البرهان. وإنما تتعلق به تعلقها ببقية الكليات الخمس (إذ الذاتي يتعلق بالجنس والنوع، أما العرض العام والخاصة فهما خارجان عنه).

(٤٠) ما معنى «القياس الصوري» عندئذ؟ انه القياس المستند إلى اللزوم فحسب، وليس القياس الصوري بالمعنى الأرسطي. واللزوم هنا يعني ما ينتج من التحليل أي استخراج تحصل الحاصل بالاستناد إلى عدم التناقض، لا غير: وإلاّ لم يكن من حاجة إلى نفي الذاتي، والكليات الخمس، والمقولات العشر لينتج منها هذا القياس الصوري، علماً بأن القياس الصوري الأرسطي (أعني التحليلات الأولى) يحتاج إلى هذه الأمور التي نفاها المتكلمون، أعني الذاتي، والكليات الخمس والمقولات العشر، على الأقل لتأسيس نظرية الحمل التي من دونها لا قياس.

(٤١) ما معنى «التعريفات المساوية في الصادقية»؟ أي إن كل حد يجب أن يكون مفهومه حاصراً «للماصدق» مساوياً «للماصدق» محدوده، وذلك طرداً وعكساً: فيكون الحد صحيحاً على المحدود ولا يصح إلاّ عليه. ومن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية، مثلاً الصاهلية، فإنها كحد للفرس تصح عليه، ولا تصح إلاّ عليه، ويصح عليها ولا يصح إلاّ عليها: فكل فرس صاهل وكل صاهل فرس. ولذلك قلنا إن الحد والمحدود أو الاسم والمسمى شيء واحد أحدهما أخذ دالاً والثاني مدلولاً، إذا لم يقصد بهما أعيان الدال وأعيان المدلول، أعني التسمية والمرجع.

(٤٢) أي منطق يتهدم؟ إذا كان المنطق كله فلِمَ تحدَّث عن بقاء القياس الصوري والتعريفات المساوية في الصادقية؟ إنه إذاً المنطق الواقعي الذي يتهدم: أعني المنطق المستند إلى الذاتي والكليات الخمس والمقولات العشر والكلي الطبيعي.

ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٤- ٩١٥.

في الصادقية، ونظرية العلم البديل التي تؤسسها.

أما الآن فعلينا أن نحدد موطن الإشكال، أعني مفهوم الذاتي المؤسس للترابط بين المنطقي والوجودي، وعلاقته بواقعية الكلي. فالمتكلمون مدركون لحلقة الوصل بين المنطقي والوجودي، ونافون لها؛ وبذلك لا يكون رفضهم للمنطق ناتجاً من موقف عقدي فقط، كما يزعم البعض (وهو زعم غذّاه الحكم بأن من تمنطق فقد تزندق حكماً عاماً، في حين أن مدلوله هو من تمنطق بالمنطق الواقعي فقد ادّعى المطابقة بين العلم والوجود، ومن ثم رد الثاني إلى الأول: وهو عين الموقف السوفسطائي، حيث يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وإذاً فهو قد تزندق ما دام قد رفع الإنسان إلى المنزلة التي ينسبها الدين إلى الرب)(٤٣)، بل هو رفض فلسفي عميق وصريح يتمثل في رفض القفزة الوهمية غير المشروعة من المنطقي إلى الوجودي، أعني الظن أن الكلي الذهني نسخة مطابقة من كلي طبيعي ذي وجود فعلي، وأن الروابط المنطقية بين التصورات الذهنية نسخة مطابقة للروابط الوجودية بين الصور الجوهرية. والمطابقة، في الحالتين، هي نظرية الماهية ونظرية العلة، والأولى تستند إلى الصفات الذاتية، والثانية تستند إلى الأعراض الذاتية، إذ مجموع الأولى هو الماهية، ومجموع الثانية هو العلة التي تعود، في الأخير، إلى ما له أساس في الماهية(٤٤).

فإذا بَطُل التعريف ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظُنّ صاحبه أنه، بما هو صورة التصوُّر في ذهن العالم، مصوِّر الماهية أو الكلي الواقعي، ومن ثم فهو مصوِّر للصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم، لم يبق إلاّ التعريف الاسمي، أو التعريف بالعلامات المميزة للموضوع المقصود بالكلام بما هو مقصود بالكلام لا غير؛ وهو إذاً تعريف إضافي إلى منظومة القول المعرِّف، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العلامات علامات مميزة للموضوع (مثلاً الطب، الفقه، التاريخ... إلخ)(٤٥). لذلك تحدث ابن تيمية عن القراءة والإقراء في علم من

---

(٤٣) ولما كان من المتعذر رفع العقل ليساوي الوجود (أو الإنسان ليساوي الرب)، صار الحاصل من ذلك خفض الوجود ليساوي العقل (أو الرب ليساوي الإنسان)، وذلك هو العلة في اتهام المنطق بالسفسطة والزندقة عند ابن تيمية، كما نبيّنه في المعالجة.

(٤٤) أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، «مقالة الدال،» 1025.30 أ 30-32: «ويُفهم العرض كذلك بصورة أخرى، أنه ما له أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه: مثلاً، بالنسبة إلى المثلث، خاصية مجموع الزوايا المساوي لقائمتين». وهذا هو العرض الذاتي غير المقوِّم، وهو موضوع البرهان العلمي. أما الذاتي المقوِّم فهو موضوع الحد ولا يبرهَن عليه بل يدرَك حدساً: إدراك الماهيات البسيطة.

(٤٥) لذلك فالتعريف لا يكون إلاّ بفضل اللقاء بين مؤسستين اجتماعيتين:

- الأولى لغوية منطقية وهي الواضعة للحدود والتعريفات، ومنها تُستمد القوانين العامة للتعريف.
- الثانية تجريبية تقنية وهي الواضعة للمحدودات والمعرفات، ومنها تُستمد العلامات المميزة للمجال الذي تتعلق به الممارسة.

والأمثلة الإنسانية أفضلها مثال القانون، والأمثلة الطبيعية أفضلها مثال الطب، وهما المثالان اللذان يستعملهما ابن تيمية دائماً للتدليل على نظريته في «التعريف ـ الاسم».

العلوم بما هو ممارسة قولية وتجريبية لمجال من المجالات. وإذا بَطُل القياس ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظن صاحبه أنه، بما هو صورة الإضافة بين تصورين في الذهن، مصوِّر للبرهان أو للترابط بين الكليات الواقعية، ومن ثم فهو مصوِّر للإضافة بين صورتين في الموضوع (العلة)، لم يبق إلاّ القياس الاسمي أو الصوري، أو حساب العلامات التي صيغت بها عادات الموضوع كما تبدّت لنا في التجربة ولا يبق غير ذلك؛ وهو إذاً قياس إضافي إلى منظومة الصياغة القياسية، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العبارات القياسية وسائلها لتنظيم التجارب حول الموضوع (مثلاً الطب، الفقه، أو أي علم آخر يتصاحب فيه الصياغة القولية أو الرمزية عامة والمعالجة التقنية التجريبية). وإذا لم يبق إلاّ قوانين الصياغة القولية أو الرمزية عامة (إدخالاً للصياغة الرياضية)، ببعديها (المتعلق بالتعريف وبالقياس) المصحوبَين بممارسة الموضوع المصوغ تعريفاً وقياساً، فإن الشرطَين اللذين كانا ضامنين للاطمئنان إلى المطابقة بين القول والمقول فيه يجعلان، بغيابهما، هذا الاطمئنان معدوماً، فيفرضان عوضاً منهما المساوقة الدائمة بين الصياغة الرمزية والممارسة التقنية للموضوع المصوغ، أي بين ما اصطلح عليه ابن تيمية بالترجمة وبالتأويل[٤٦].

وهكذا تتضح لنا العلة في الاستناد الضروري إلى مرحلتَي الدحض اللتين استند إليهما ابن تيمية في الرد على المنطقيين: «الكلام في أربع مقامات: مقامين سالبَين، ومقامَين موجبَين:

١ ـ فالأولان:

أ ـ أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا يُنال إلاّ بالحد؛

ب ـ والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا يُنال إلاّ بالقياس؛

٢ ـ والآخران:

أ ـ [أحدهما] في أن الحد يُفيد العلم بالتصورات؛

ب ـ [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»[٤٧]. ونفهم كذلك لِمَ كان مدار هاتين المرحلتين السالبة والموجبة بوجهَيهما التصوري والتصديقي هو مفهوم المقوِّم

---

(٤٦) هما مصطلحان سيأتي شرحهما. ولكن لا بد هنا من الإشارة إلى أن ابن تيمية قد استعمل الترجمة في معانٍ ثلاثة جديرة بالتنويه:

١ ـ الترجمة بين لغتين مختلفتين؛

٢ ـ الترجمة في اللغة نفسها؛

٣ ـ الترجمة بمعنى تحديد المسمى، وليس تعويض اسم باسم.

كما استعمل التأويل بمعنى يعمّمه على الطبيعيات، ولا يقصره على الشرعيات، إذ قد طبّقه على الطب، وعلى الفقه، وعلى جميع العلوم والممارسات التي يتصاحب فيها بعدٌ رمزي وبعدٌ تقني، بحيث إن مجال التأويل ـ بما هو انتقال من الرموز إلى المرموزات ـ قد عمم مفهوم الدليل بمعناه الجاعل من الطبيعي نفسه أمراً وضعياً: إذ لا فرق بين أعراض المرض التي تُستعمل مميِّزةً لمرض معين فتكون حدوداً لذلك المرض، وبين أي مميزات استُعملت في التعريفات العلمية إنسانية كانت أو طبيعية.

(٤٧) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٧.

الذاتي في البسائط (الصفات الذاتية التي تتألف منها الماهية مثل الحيوانية والنطق بالنسبة إلى الإنسان)، والعرض الذاتي في المركبات (مثل مساواة مجموع الزوايا لقائمتين بالنسبة إلى المثلث)[٤٨]. وذلك لأن الذاتي هو الأساس الذي يستند إليه الخطأ الواقعي الذي يجعل التعريف بما هو صورة للمتصور، شيئاً آخر غير الاسم أو غير العلامة الدالة على المسمى، دلالة مواضعة من الدرجة الثانية (وليست المواضعة التي في اللغة الطبيعية) والقياس، بما هو صورة الإضافة بين المتصورين، شيئاً آخر غير «الحساب المنطقي»[٤٩]، الدال على الإضافة، دلالة مواضعة من درجة ثانية (وليست المواضعة التي في الإفادة التي تستند إليها اللغة الطبيعية).

رابعاً: الفرق بين نظرية العلم الواقعية ونظريته الاسمية

فلنعد الآن إلى السلسلتين، ولنبرز الفرق بين نظريتي العلم الواقعية والاسمية، بتعميق التحليل لمكوناتهما في مستوى البسائط، وفي مستوى المركبات جاعلين من الوسيطين، الماهية والبرهان، محوراً للتناظر بين واديي اليمين، وواديي اليسار من الجدول.

طبيعة المفهومات / مستوياتها	الصورة في الذات = نفسي منطقي	الصورة في اللغة = لغوي منطقي	محور التناظر منطق = وجود	الصورة في الموضوع = وجودي منطقي	الموضوع = طبيعي منطقي
مستوى البسائط	التصور	الحد	الماهية	الصورة الجوهرية	الذات
مستوى المركبات	التصديق	القياس	البرهان	العلة الصورية	الوجود

ولنبدأ بالواديين الموجودين على يمين التناظر المؤدي إلى دور الوساطة كما وصفنا. فالحد والقياس لهما وجود عيني في الخارج، هو الوجود اللغوي المنطقي، ويعدّان مطابقين للتصور والتصديق اللذين لهما كذلك وجود عيني في الذهن، هو الوجود النفسي المنطقي. وهذه مطابقة أُولى بين اللغوي المنطقي المتعيّن في الخارج، والنفسي المنطقي المتعيّن في

---

(٤٨) ولعل هذا المثال بالذات من أحسن الأدلة على صحة النظرية التي يميل إليها ابن تيمية: أعني أن هذه الخاصية «مجموع الزوايا = ١٨٠°» ليست عرضاً ذاتياً لطبيعة هي المثلث، بل هي نتيجة تحليلية للموضوع الوضعي الذي حدده التعريف تحديداً جعله لا يكون إلاّ بصفة تؤدي إلى جعل زواياه مساوية لـ ١٨٠°. ويكفي تغيير التعريف الاسمي لهذا «الموضوع» الوضعي (المثلث) حتى تتغير جميع صفاته ولوازمه وليس ذاتياته.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦: «بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصوّر القياس الصحيح من غير تعليم، والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه».

الداخل، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل النفسي ـ المنطقي يصبح لغوياً ـ منطقياً، واللغوي ـ المنطقي يصبح نفسياً ـ منطقياً[٥٠]، وهي وساطة اجتماعية وضعية بالطبع: إنها المستوى الأول المتعلق بالصياغة الرمزية.

فإذا انتقلنا إلى واديّ اليسار، وجدنا أن ذات الشيء ووجوده لهما وجود عيني في الخارج، ويُدرَكان بالحس، وأن صورة الموجود العيني وعلاقة العلية الرابطة بينه وبين أعراضه الذاتية توجدان في ذلك الموجود العيني وندركهما بالعقل. وإذاً فالذات العينية ووجودها العيني لهما وجود عيني في الخارج، وهو الوجود الحسي الوجودي، ويُعدَّان مطابقين للصورة الجوهرية والعلية في الداخل ـ داخل تلك الذات الموجودة كموضوع إدراك ـ ولهما كذلك وجود عيني في الموضوع هو الوجود المنطقي الوجودي. وهذه مطابقة ثانية بين «المنطقي ـ الوجودي» و«الحسي ـ الوجودي»، والثاني متعيِّن في خارج الموضوع (إن صحّ التعبير)، والثاني في داخله، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل الحسي الوجودي يصبح منطقياً وجودياً، والمنطقي الوجودي يصبح حسياً وجودياً. وهي وساطة اجتماعية وضعية كذلك وبالطبع أيضاً، إذا لم نقل بالوسيط الميتافيزيقي، أعني المصوِّر للمادة والمصوِّر للعقل المنفعل، أعني العقل الفعال. وهذه الوساطة هي الممارسة التي ينتسب إليها المستوى الرمزي من العلم، في مستواها التقني الذي يجعل المعطيات الحسية من الموضوع تصبح علمية، والمعطيات العلمية تصبح حسية، ولا يكون ذلك إلاّ بالتقنية الناقلة للمعطى الطبيعي من طبيعيته إلى المستوى الصناعي[٥١].

وبذلك يوازي التطابق بين الجدولين المتيامنين التطابق بين الجدولين المتياسرين؛ وأوّلهما يحصل في الذات العالمة، بوساطة تاريخية اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للعقل المنفعل)؛ والثاني يحصل في المعلوم، بوساطة تاريخية

---

(٥٠) وقد حاول ابن خلدون وصف هذه الوساطة، مركِّزاً على دور الكتابة والحساب: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب،» ص ٧٦٧-٧٦٨: «والكتابة، من بين الصنائع، أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس. وهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة، وتتعود النفس ذلك دائماً؛ فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعوّدوه من ذلك الانتقال» (ص ٧٦٨).

(٥١) وعندئذ تحصل الملاءمة بين مستوى الرموز ومستوى المرموزات من الفعالية العلمية، بما هي عاملة بحق وليست فقط مجرد نظر في الرموز. لكن الموقف الواقعي ـ تسليماً منه بالوساطة المحورية، أعني الماهية والبرهان ـ أصبح غنياً عن الوسيطين المحقِّقين للمطابقتين، ومن ثم عن المطابقة الخاتمة، أعني بين واديّ اليمين وواديّ اليسار من جدولنا.

اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للمادة). ولما كان الوسيط الاجتماعي الأول والثاني لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه المطابقة الأولى، بما هي غير وضعية في ذات العالم، والمطابقة الثانية، بما هي غير وضعية في الموضوع المعلوم وإلاّ تحوَّل إلى إله خالق مبدع، حَصَر هذه الوساطة في الأمور الوضعية، بفضل بعدَي العلم بما هما مؤسستان اجتماعيتان: بُعد الرامز، ويتعلق بالمنطق الصوري؛ وبعد المرموز، ويتعلق بالمنطق المطبق، أو بنقلة تجاربنا عن عادات الموجودات إلى البعد الأول بتجهيز إدراكنا لهذه العادات إدراكاً يجعلها قابلة للصياغة العلمية. وهذا هو الأمر الذي لا يمكن أن يجيء من مجرد التعامل مع الروامز، من دون مباشرة المرموزات مباشرةً علميةً(٥٢).

وإذاً فالعائق الحائل دون هذه النظرة الاسمية للعلم هو الماهية والبرهان، لما فيهما من استغراق تام للتفاضل بين الوجودي والمنطقي؛ وهو استغراق يُغني عن الوساطة التاريخية الساعية إلى تحقيق المطابقة المتيامنة، والمطابقة المتياسرة، تحقيقاً لا يتوقَّف إلى ما لانهاية، في غياب الماهية والبرهان، أعني المطابقة المسلَّمة بدءاً. وفعلاً فالماهية هي «المفهوم ـ الحد» أو «المفهوم ـ الغاية» الذي يلتقي عنده التصوّر، بما هو صورة في الذات العالمة، بالصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم. وصيغة المطاوعة التي بُني عليها مفهوم «التصور» تعني أن صورة المعلوم هي التي صوّرت ذهن الذات العالمة (الذي صوَّرته فتصوَّر)، بحيث إن الصورة الموضوعية هي التي تفعل من خارج ـ الواقعية ـ في الذهن فتولد فيه تصوراً في الداخل. لذلك كانت الماهية، في الوقت نفسه، الصورة ـ الحدّ التي يتطابق فيها الختم (الكلي الواقعي في الخارج) وأثره (الكلي في الذهن): مثل الختم (الكلي في الخارج) والمختوم (الكلي في الداخل). وعندئذ نفهم التطابق بين الواديَيْن على يمنة المحور وعلى يسرته، ونُدرك حقيقة ما قاله ابن خلدون، من أن أساس الميتافيزيقا الواقعية هو حصر الوجود في الإدراك، والظن أن الكلي الذهني ليس إلاّ أثر الختم الكلي الطبيعي في الذهن. والبرهان هو «المفهوم ـ الحد» أو «المفهوم ـ الغاية» الذي يلتقي عنده تصديق الذهن لمطابقة الإضافة بين تصورَيه لإضافة الصورتين في

---

(٥٢) لذلك فابن تيمية ينفي أن يكون التصور مجرد مفهوم بسيط غني عن الاستدلال والبرهان، بل هو عنده، حصيلة استدلال وبرهان وإثبات، لأننا نصل إليه بما نحصّله من عادات مَرْجعة، ولا ننطلق منه كما هو الشأن في التقديرات الذهنية: «(...) يقولون الحد لا يُمنَع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة، بخلاف القياس فإنه يمكن فيه الممانعة والمعارضة. فيقال: إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلاً على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جَوَّزَ عليه الخطأ. فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله. ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحاد بلا دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسّي، يحتمل الصواب والخطأ، والصدق والكذب». ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

الموضوع المعلوم. وصيغة «صدَّق» من مادة صَدَقَ (مثل حصل، يحصل) تعني أن الموضوع صَدَقَ لذاته فصدَّقناه (حصل بذاته فاعتبرناه حاصلاً... إلخ)، فنكون قد اعترفنا بحصول أمر ذاتي في الموضوع ذاته، أي إن تصديقنا علّته صِدْقُ الخبر الوارد علينا من وجود الموضوع، وعلاقات العلّية فيه؛ بحيث يصبح التصديق، بتوسط البرهان، أثَرَ خَتْم العلّية في الذهن، فيتم اللقاء بين قُطبَي الجدول المُتيامن والمتياسر، فيكون البرهان مطابقة بين التعليل في الموضوع، والتصديق في الذات، أو بين الروابط المنطقية النفسية (التصديق والقياس: نسبه مفهوم محمول إلى مفهوم موضوع) والروابط المنطقية الوجودية (الوجود والتعليل: نسبه معلول إلى علة): العلة = حد أوسط.

لقد بان الآن الفرق بين الوضعيتَين (الواقعية والاسمية)، إذ هو قد تحدد في طبيعة الدور الذي تنسبه الواقعية إلى الماهية والبرهان، والذي تنفيه الاسمية عنهما. وفعلاً، إذا نحن نفينا أن يكون الحدُّ صورة لتصوُّرٍ يُدرِك الماهية التي هي صورة لموضوع عَيْنٍ، وجعلناه مجرَّد اصطلاح لـ «توسيم» موجود عينيّ لا ندّعي أنه ماهيته (المفارِقة أو المحايثة)، بل هو بعض لوازمه التي اختيرت لتكون علامةً مميِّزةً له، فإن الوسيط (الماهية) يفقد كلَّ قدرةٍ على التوسُّط، فيصبح الواديان الأولان ممثلَين لمجال «نفسي ـ منطقي» و«لغوي ـ منطقي» من وضع الإنسان، ولا يبقى من الواديين الثانيين إلاّ الأعيان وعاداتها التي تتبدَّى لنا في معطيات إدراكية، نحاول صياغتها وتنظيمها قدر المستطاع، بما لنا من تجربة عن عاداتها. ومن ثم يمتنع قطعاً أن تُستخرج المعرفة حول الأشياء بمجرد الاستنتاج من المواضعات، إذا لم يقتصر ذلك على الاستنتاج الذي يبقى فرضياً، ولا يصبح طبائع للأشياء، حتى لو أيدته التجربة: «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلاّ ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده، لا تلك البراهين»[٥٣]. وإذا نحن نفينا أن يكون القياس صورةً لتصديق يُدرِكُ البرهان الذي هو صورة لعلية معيَّنة، وجعلناه مجرَّد أداة لـ «حساب» العلاقات بين الروامز استشرافاً للعلاقات بين المرموزات، بشرط الاحتكام إلى «شهود [الحس] لا تلك البراهين»، صار ما يجري بين الموضوع وأعراضه هو الحَكَمُ، وكان استدلالنا مجرَّد اصطلاح للاستدلال على التلازم الملحوظ بين الأعيان وعاداتها، وليس في التلازم الملحوظ أدنى إقرار للوجوب؛ إذ ليس ذلك إلا مجارٍ للعادات، لا شيء يثبت أن الضرورة الصورية في روامزها تعني الضرورة المادية في مرموزات روامزها؛ وعندئذ يفقد البرهان قدرته على التوسط، فيصبح الواديان المتيامنان ممثلين لمجالٍ نفسي ـ منطقي ولغوي ـ منطقي من صنع الإنسان، ولا يبقى من الواديين المتياسرين إلاّ الأعيان وعاداتها التي تتبدى لنا على شكل مجار للعادات نلاحظ فيها الوقوع، ولا نستطيع

---

(٥٣) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص ٩٩٦، والمصدر نفسه، ص ٢٩٩: «والبرهان لا يقوم إلاّ على ما في النفس [أي على ما هو مقدر في الذهن] ولا يقوم على ما في الخارج».

ادّعاء الوجوب، لكون ما عدا ذلك الوقوع لا يتضمن أدنى تناقض، إذا افترضناه، عقلاً. ومن ثم يمتنع قطعاً أن تكون المعرفة الصورية للعلاقات بين الرموز علماً للأشياء، ما لم تستند إلى التجربة الحاصلة أو الممكنة: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات، هو من العلم **بعادة** ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات **إن كان علماً**»[٥٤].

وبذلك نستطيع أن نتبيّن أن هذا النوع من العلم لا يميز بين معلوم ومعلوم من حيث طبيعته، إذ هو لا يتعلق بالطبائع، بل بالموضوعات التي يضعها الإنسان للعبارة عما له من تجربة عن عادات الموجودات. وإذاً فالمعلوم ليس طبيعة الموضوع، بل هو ما وضعته الذات العالمة من مفهومات لصياغة ما لها من تجارب عن عادته ولتنظيم تلك التجارب. وهذا الفعل الناظر واحد أياً كان الموضوع، وذلك في بعدَي النظر الصوري والمادي: أي بما هو متعامل مع روامزه، أو بما هو متعامل مع مرموزاته؛ وكلاهما من وضعه. وينتج من ذلك انقلابان جوهريان هما جوهر المذهب الاسمي:

الانقلاب الأول: تجاوز الفصل بين الطبيعي المزعوم خاضعاً للضرورة والإنساني المزعوم خاضعاً للاختيار، أو تجاوز المقابلة التقليدية بين النظري والعملي، بواسطة المفهوم الثوري المجرى العادات التي يشترك فيها الطبيعي والإنساني: جميع الظاهرات، بما هي خارجية، يتبدى لنا بسلوكها الذي لنا عن عاداته تجارب هي ما علمنا منه إلى حدّ الصياغة العلمية التي توصلنا إليها، مما يُبقي على بكارة الموضوع، إذ يمكن له دائماً أن يُطرقنا بأمور لم نكن نعلمها، وعلى إنتاج العلم، إذ كلما اطّلعنا على عادات جديدة لم نكن نعلمها، اضطررنا إلى تغيير علمنا ليلائم تجاربنا عن هذه العادات.

الانقلاب الثاني: تصنيف العلوم بالاستناد إلى الخصائص المنطقية للقول العلمي، وليس بالاستناد إلى الخصائص الوجودية للمقول فيه، بحيث إن المقابلة بين النظري والعملي، أو الطبيعي والإنساني أو الضروري والاختياري لم يعد لها محل، وعوضتها المقابلة بين التحليلي أو الذي ليس له موضوع خارج عن الموضوع التقديري، والتركيبي أو الذي له موضوع خارج يحاول القول أن يحاكيه، فيجعل الروامز مشاكلةً للمرموزات، أعني العلامات الدّالة مشاكلة للمدلول أو لعادات الموضوع الخارجي[٥٥].

خامساً: المقابلة بين الذاتي واللازم ونفيهما الاسمي

وقد جمع بين هذين الوجهين النفي الصريح للتمييز الفلسفي بين الذاتي واللازم من

---

(٥٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٥٥) انظر ملحوظات الهامش (٣١) من هذا الفصل حول مفهوم الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وهي ملحوظات تحلل نصاً لابن تيمية ورد في: المصدر نفسه، ص ٣١٨.

الصفات التي تبرز لنا خلال تجاربنا عن عادات الموجودات. فكيف أدى ذلك الارتباط بين المنطقي والوجودي إلى الانتقال من الذاتي المقابل للازم إلى اللازم الأعم منه والمتضمن له؟ ما الفرق بين المفهومين؟ يقتضي الجواب أن نورد نص ابن تيمية كاملاً: «[*] المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو الحد التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل، من الذاتيات المشتركة والمميزة، دون العَرَضيات التي هي العرض العام والخاصة. والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصة هي الضاحك. فنقول مبني هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي. وهم يقولون المحمول الذاتي داخل في حقيقة الموضوع أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العرضي، فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العرضي.

[*] ويقسمون العرضي إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس، والموت للحيوان، وإلى لازم للماهية كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها، أن لازم وجودها يمكن أن تُعقل الماهيةُ موجودةً دونه، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تُعقل موجودة دونه. وجعلوا له خاصية ثانية، وهو أن الذاتي ما كان معلولاً للماهية بخلاف اللازم. ثم قالوا: من اللوازم ما يكون معلولاً للماهية، بغير وسط، وقد يقولون ما كان ثابتاً لها بواسطة، وقالوا أيضاً الذاتي ما يكون سابقاً للماهية في الذهن والخارج، بخلاف اللازم فإنه ما يكون تابعاً»(٥٦).

وقد فصلنا المسألة إلى عنصريها تيسيراً لإدراك موطن الإشكال:

ـ **الأول**: هو المقابلة العامة بين الذاتي الداخل في الماهية والعرضي الخارج عنها، وهي قسمة ثنائية، في جزئها الأول نجد الجنس والفصل، وفي قسمها الثاني نجد العرض العام والخاصة، بالاستناد إلى نظرية الكليات الخمس التي قُسّمت إلى المقوِّم/ غير المقوِّم.

ـ **الثاني**: هو قسمة الخارج عن الماهية، أعني العرضي، إلى لازم وعارض؛ واللازم بدوره ينقسم إلى لازم للماهية ولازم للوجود.

والمعلوم أن الإبستيمولوجيا الأرسطية تعتبر الأول، أعني الذاتي المقوِّم للماهية موضوع إدراك حدْسي غير قابل للبرهان عليه، بحيث لم يبق موضوعاً للنظر (أعني ما يُعلم بالبرهان) إلا الذاتي غير المقوِّم بلغة أرسطو (الأعراض الذاتية) أو اللازم بمعنييه بلغة ابن سينا. ويقتضي ذلك تعديلاً طفيفاً في القسمة التي قدمها ابن تيمية من منظور اسمي. فمن المنظار الواقعي القسمة تكون بالصورة التالية: ذاتي/ غير ذاتي، ثم ذاتي مقوِّم/ ذاتي غير مقوِّم. وغير الذاتي أو العارض ليس بمعلوم. والذاتي المقوِّم يُدرك حدْساً، إذ هو موضوع الحد الذي لا يحتاج إلى برهان. والذاتي غير المقوِّم هو الذي له أساس في الذاتي المقوم. وهو موضوع البرهان، لإثبات علة انتسابه إلى الذاتي. لكن ابن تيمية، لما كان يرفض المقابلة بين الذاتي المقوِّم والذاتي غير المقوِّم لرفضه الفصل بين الماهية والوجود، فقد اعتبر الأساس الوحيد للعلم هو المقابلة بين اللازم (وهو يتضمن معنيَيْ الذاتي الفلسفيَيْن، من دون تمييز) وغير اللازم (وهو يتضمن

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

العارض الذي لا يقبل العلم، أعني ما لا قرار له في عادات الأشياء).

لذلك أعاد ابن تيمية أسباب الخطأ في الفلسفة الواقعية إلى هذين الأمرين: «وهذا الكلام [الذي أوردناه في النص السابق] الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»(٥٧). وهذان الأصلان الفاسدان هما علة كل الخصائص التي وصفنا إلى حد الآن في نظرية العلم. ونظرية الوجود الواقعية. وهما، في الواقع، أصل واحد، إذ الأول هو الوجه الوجودي، والثاني هو الوجه المعرفي من مسألة التمييز بين الذاتي والعرضي. وفعلاً فالذاتي، بما هو غير اللازم، هو الذاتي المقوِّم، لأن اللازم ذاتي غير مقوِّم للماهية؛ أي إن الذاتي، بما هو مقوِّم، هو العناصر التي يتألف منها الحد، حد الماهية وهي الجنس والفصل النوعي. والذاتي غير المقوِّم، أو اللازم، هو ما يُمكن البرهان عليه، بوصفه ينتج ضرورةً من الذاتي المقوِّم، مثلاً: الذاتي المقوم للمثلث أو حده: «شكل تحده ثلاثة خطوط مستقيمة»؛ والذاتي غير المقوِّم للمثلث: مجموع زواياه قائمتان. لكن مجموع الذاتيات المقوِّمة هو الماهية. ومجموع الذاتيات غير المقُومة (مع الأعراض غير المعلومة) هي الوجود. وإذاً فالأصل الثاني هو الوجه المعرفي، والأصل الأول هو الوجه الوجودي من الأصل نفسه الذي هو واقعية الكلي، أو عدم الفصل بين المنطقي والوجودي، ظنّاً أن ما يمكن تجريده في الذهن، هو أيضاً كذلك في الوجود.

فإذا لم نسلّم بالفصل بين الذاتي المقوِّم والذاتي غير المقوِّم أو اللازم، واعتبرناهما من طبيعة واحدة، أصبحت مكوِّنات الحد غير دالة على ماهيةٍ قابلةٍ للفصل عن الوجود، بل هي مجرَّد علامات اختيرت من بين اللوازم للدلالة على الموجودات كما تتبدى لنا، من دون زعم بأن ما اخترناه لتمييزها هو فعلاً ماهيتها: «حقيقة قولهم [...] إن الماهية عندهم عبارة عمّا دل عليه اللفظ بالمطابقة، وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ بالتضمن. واللازم الخارج عنها ما دل عليه بالالتزام. فترجع الماهية وجزؤها الداخل واللازم الخارج إلى مدلول المطابقة والتضمن والالتزام. وهذا أمر يتبع قصد المتكلم، وغايته، وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها. فإن تصور المتكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق. وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة، فجعلوا بعضها ذاتياً داخلاً في الحقيقة، وبعضها عرضياً خارجاً لازماً للحقيقة»(٥٨).

إن هذه النقلة من التعبير الوجودي المنطقي (الذاتي المقوِّم، الذاتي غير المقوّم أو اللازم، والماهية) إلى التعبير اللغوي المنطقي (مدلول التضمن، مدلول الالتزام ومدلول المطابقة)، هي النقلة التي أشرنا إليها سابقاً، عندما بيّنا أن غياب الوسيط (الماهية) لا يُبْقي إلاّ على وادِيَي اليمين، أعني التصوُّر والحدَّ، بما هما نفسيان منطقيان ولغويان منطقيان لا غير، في حين يصبح وادِيا اليسار خاليَيْن من التمييز بين الماهية والوجود، وبين الذاتي المقوِّم والذاتي غير

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٦٩.

المقوِّم أو اللازم. ولما كان اللازم من جنس المعطى الواقع، والذاتي من جنس المعطى الواجب، صار الانقلاب الحاصل ثورةً فعليةً: فالأول نلاحظ وجوده، ولا نستطيع الجزم بوجوبه، إذ هو من جنس الممكن الذي حدث، لذلك فهو في القول لازم وفي الوجود عادي. والثاني لا نكتفي بملاحظة أنه موجود، بل نزعم أنه واجب؛ انه ليس من جنس الممكن الذي حدث، بل من جنس الواجب الذي لا بد من أن يحدث: لذلك فهو في القول ذاتي، وفي الوجود ضروري. وهذه النقلة من الوقوع المجرَّد للحدوث إلى الوجوب هي التي تميز اللازم الذي يعترف به ابن تيمية عن الذاتي الذي يُنكره، وهي العلامة الفاصلة بين الحل الاسمي لنظرية العلم والحل الواقعي لها.

فإذا تساوت الأعراض اللوازم، ولم يستقم الفصل بين الذاتي منها وغير الذاتي، أصبح ما اخترناه من اللوازم للحد مجرَّد تسميةٍ علميةٍ، وما اخترناه منها للقياس مجرَّد تدليلٍ علمي؛ وكلاهما أمران وضعيان «وهذا أمر يتبع قصد المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها»، أو هما اصطلاح يخضع لاجتهاد العالم واختياره في سعيه للتعبير عن التجارب الحاصلة حول عادات الأشياء، وهو ما يفيد أن هذا العلم معرَّضٌ للتغيير في كل لحظة، بل إن نسقاً آخر غيره يمكن أن نتصوَّر وجوده، إذا كان أكثر مطابقةً لعادات الأشياء، ما دام «تصور المتكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون غير مطابق»، وما دام الفصل بين المقوِّم وغير المقوِّم علّته أن الفلاسفة ـ بحكم فلسفتهم الواقعية ـ قد «فرّقوا بين الصفات المتماثلة [في ذاتها، والمتمايزة إذا أضفناها إلى فضيلتها الذريعية في بناء نسق العلم][٥٩] فجعلوا بعضها ذاتياً داخلاً في الحقيقة، وبعضها عرضياً لازماً للحقيقة»[٦٠].

من هنا لم يعد النسق العلمي حقائق مطلقةً ينفعل بها العقل الإنساني تلقياً من عقل فعال، أو روح قدس، أو حتى من تجريد منفعل بحقائق الأشياء كما هي في ذاتها خارج العقل الإنساني؛ بل هو نسق موضوعاتٍ اجتهادية يتواضع عليها العلماء للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات. إنها إذاً لغة اصطناعية لا غير: وذلك هو معنى نظرية العلم الاسمية. وإذا كانت طبيعة العلم هي ما ذكرنا، لغة من درجة ثانية يتواضع عليها العلماء لتنسيق التجارب التي لهم عن عادات الأشياء المنتسبة إلى اختصاصهم (الطب، الفقه، الفلك، الطبيعة... إلخ)، فالعلم إذاً رياضيات تطبيقية:

ـ إنه رياضيات، لأنه نسق علامات رمزية قابلة للحساب المنطقي إذا نظر إليها شكلاً:

---

(٥٩) وذلك هو مدلول النفي المطلق للفصل بين الذاتي والعرضي اللازم: فجميع الصفات الثابتة (كما تبدّت في العادات) تُعَدّ لوازم قابلة لأن تكون علامات مميزة للأشياء. وإذاً فالمفاضلة الوحيدة بينها ليست أنطولوجية بل هي إبستمولوجية: نختار منها ما يكون أفضل للتعليم أو للتوسيم أو للتمييز، علماً بأن هذا التمييز والتوسيم والتعليم هو في علمنا فقط وليس في الشيء نفسه، كون جميع الصفات متماثلة في الشيء نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

«بل تصوُّر الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفِطَرِهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: **التداخل** [نظرية القياس الحملي] **والتلازم** [نظرية الشرطيات المتصلة] **والتقسيم** [نظرية الشرطيات المنفصلة] **كما يتكلمون بالحساب ونحوه**»(٦١).

ـ وهو رياضيات تطبيقية لأنه تعبير عن علاقات تجريبية قابلة للرصد والملاحظة في سلوك الظاهرات وعاداتها: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات [وقد بينا أنه يعتبرها تجريبيات]. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية، كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علماً»(٦٢).

والبعد الأول (أعني الرياضي الخالص أو الحساب المنطقي)، والبعد الثاني (أعني الرياضي المطبق أو العلم التجريبي) كلاهما مؤسستان اجتماعيتان تواضُعِيَّتان، أولاهما تتعلق بحساب الرموز(٦٣)، والثانية تتعلق بنقل المعطيات من طابعها الطبيعي إلى طابعها الاصطلاحي القابل للعلاج بالأداة التي يتوصل إليها البعد الأول. ورغم أن البعد الأول يبدو متقدماً على الثاني وأشرف منه، فإنه لا يعدو أن يكون مجرد «ذخيرة» من القوانين الصورية التي اكتُشفت بمناسبة مهمة البعد الثاني، ثم فُصلت وتحوَّلت إلى ذخيرة أدوات صورية للعلم عامة.

وكيفما كانت أهمية كلا البعدين، فلا واحد منهما خارج عن التاريخية الناتجة من طابعهما التواضعي الاصطلاحي. إنهما بهذا المعنى ثمرة لعمل مؤسسات اجتماعية، ولا دخل فيهما للعقول والعوامل الميتافيزيقية المؤسسة لواقعية الكلي أو المفسّرة لها. وإذا كان ابن تيمية قد اهتم بإبراز هذين الأمرين، من دون أن يطلق اسماً على كلا البعدَين، ومن دون أن يدرسهما في وجههما غير المنطقي، فإن ابن خلدون قد عالج هذين الوجهين:

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٢) والاستثناء هنا «إن كان علماً» يفيد بأن ما لهم في هذه المجالات من المعارف التي لا تسندها التجارب عن عادات الأشياء ليست علماً، بل هي إما مجرد فرضيات لم يقع التحقق منها بعد، أو مجرد تخمينات وأساطير لا علاقة لها بالعلم.

المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٦٣) قد نتصور أن الحد من قيمة هذا البعد عند ابن تيمية استنقاص من هذا العلم. والواقع أن ابن تيمية قد بدَّه المنطق الصوري تبديهاً لم يسبقه إليه أحدٌ، فأرجعه إلى الحساب، حساب العلاقات عامة: وهذا هو مدلول النص الذي أوردناه. وقد نخصص للأكسمة التي انتهى إليها ابن تيمية دراسة خاصة كونها خارج بحثنا. لكن الإشارة الواجبة تتعلق بعلة هذا الاستنقاص الذي نراه هنا: إنه يهدف فقط للحد من غلواء الصورية المنطقية الفاسدة عند الفلاسفة، أعني الصورية الواقعية وغير الذريعية، أي التي تظن الأداة الصورية شيئاً آخر غير أداة فتكتفي بها بديلاً من المهمة الأولى للعلم، أعني مهمة تحويل التجارب إلى أمور قابلة للعلاج الصوري، وهو البعد الثاني من العلم.

- فهو قد قابل بين صنفين من العلوم، سواء في النقل أو في العقل، بالاستناد إلى هذا المعيار المميِّز بين العلوم ذات الدور الأرغانوني الخالص أو العلوم الأدوات، والعلوم ذات الدور المعرفي أو العلوم الغايات، مؤكداً على ضرر الإفراط في العلوم الأدوات لما ينتج منه من تفريط في العلوم الغايات: «أعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة»(٦٤).

- ثم هو درس العلوم من وجهها غير المنطقي، بما هي مؤسسات اجتماعية مضموناً وشكلاً. فمن حيث المضمون دُرست هذه العلوم، بما هي أنساق نظرية لصناعات وممارسات اجتماعية. ومن حيث الشكل دُرست من حيث هي مضمون لصناعة هي صناعة التعليم؛ بحيث إن العلوم مادتها ممارسات اجتماعية وصناعات، وهي مادة لممارسة اجتماعية أو صناعة هي التعليم. وتلك هي مادة الباب السادس من المقدمة.

ويمكن أن نصنِّف الصناعات والممارسات التي هي موضوع للعلوم إلى صنفين: الصناعات أو الممارسات «الشريعية»، وتوجد ضمنها جميع العلوم العملية أو الإنسانيات إن صح التعبير، وهي العلوم التي تجعل من المجتمع مادة لها؛ ثم الصناعات والممارسات «الطبيعية»، وتوجد ضمنها جميع التقنيات والحرف والصناعات الآلية. **والأولى** تتضمن، بشيء من التقريب، جميع علوم النقل مع ما كان يسمى، في علوم العقل، علوماً عملية وعلوماً إنتاجية (كالأدب والفنون)، لذلك اعتبرناها إنسانيات(٦٥). **والثانية** تتضمن، بشيء من التقريب، العلوم النظرية من علوم العقل. ويشترك هذان الصنفان من العلوم في الأدوات (أعني المنطق ويتبعه علوم اللغة؛ والحساب وتتبعه الرياضيات الخالصة) وتتمايز بالغايات: الإنسانيات للأولى، والطبيعيات للثانية.

لكنها جميعاً موضوع لصناعة تنتسب إلى العلوم الإنسانية: إنها علم اجتماع صناعة

---

(٦٤) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٣٨: «في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل،» ص ١٠٣٦. لكن العلوم الغايات، هي بدورها، مجرد أدوات من منظار اسمي لأنها مهما طابقت موضوعاتها فإنها دائماً تبقى تصورات ذهنية لا ترد إليها طبائع الأشياء التي لا علم لنا بها.

(٦٥) الغريب ألاّ أحد أدهشه غياب العلوم العملية والعلوم الإنتاجية، بمعناهما الفلسفي، في عرض ابن خلدون للعلوم العقلية. فما العلة يا ترى؟ لماذا لم يذكر السياسة والأخلاق والاقتصاد (العلوم العملية)؟ ولم يذكر الشعر والخطابة والجدل (العلوم الإنتاجية)؟ أتراه ينفي عنها الطابع العلمي؟ أم أنه قد اعتبر الأولى جزءاً من العلم الجديد الذي أسسه، علم العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ والثانية من علوم النقل، وقد أورد نظريته في علوم اللغة والأدب والشعر في نهاية الباب السادس؟ الملفت إلى الانتباه أن ابن خلدون لم يحتفظ من العلوم الفلسفية أو علوم العقل إلاّ بصنف العلوم النظرية. أليس لأنه يعتبر البقية تابعة لعلوم النقل أو للعلم الذي أسسه ولم يورده في التصنيف أو العرض لـ «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد» (المصدر نفسه، ص ٧٧٩)، أعني لعهده؟

التعليم (الفصول الثلاثة الأولى من الباب السادس)، وعلم اجتماع صناعة التربية (الباب السادس: الفصول ٣٩ ـ ٤١)، وعلم اجتماع الشروط الاجتماعية لنشأة الصناعات الموضوع لهذه العلوم، أعني الصناعات الشرعية (كالفقه، والوظائف الدينية) والصناعات الطبيعية (كالفلك والطب... إلخ). وبهذه الشروط التي وصفنا ننتقل من البحث الميتافيزيقي المنطقي في نظرية المعرفة عند الواقعيين إلى البحث الاجتماعي المنطقي في نظرية العلم عند الاسميين. والأولى تبحث في المعرفة بما هي ظاهرة طبيعية ـ مابعد طبيعية، والثانية تبحث فيها بما هي اجتماعية ـ تاريخية. وإذا كان الفارابي قد شرع، بعض الشروع (**كتاب الحروف**) في تأسيس هذا الاتجاه؛ فإن النزعة الواقعية دفعت به دفعاً إلى التخلي عن هذا الحل، لأن اعتبار العلم ظاهرة اجتماعية تاريخية لا يمكّن من تأسيس واقعية الكلي، تأسيساً أنطولوجياً يضمن المطابقة المطلقة بين المنطقي والوجودي، أعني الشرط الضروري والكافي للميتافيزيقا(٦٦).

سادساً: طبيعة العلم الاسمي وكيف تحصل المعرفة بواسطته

الآن وقد حددنا طبيعة المعلوم، بعد نفي واقعية الكلي، لم يبق إلاّ أن نحدد طبيعة علمه، وكيفية الوصول إلى إدراك هذا المعلوم الوضعي الذي لا يزعم له صاحبه المطابقة مع الموجودات كما هي في ذاتها، بل يقتصر على المشاكلة مع نظام التجارب الذي يسعى إلى ضبط عادات الموجودات، كما تبدو لنا في إدراكنا لها. ذلك هو الوجه الثاني من المسألة.

لقد بينا (في الفصل الثالث) كيف أن الرياضي يصبح منطقياً خالصاً إذا خُلّص من موضوعاته الأولى التي حُصر فيها، وكيف أن المنطقي يصبح رياضياً خالصاً إذا خلّص من موضوعاته الأولى التي حُصر فيها. وبينا قبل قليل أن هذا الحصر علّته، الواقعية في الحالتين، حيث يُظَنُّ المعلوم من الأشياء طبائع لها، وليس موضوعاتٍ إنسانيةً اسميةً لا غير. وإذاً فبعد فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، أصبح الآن بإمكاننا أن نحدد المنطقي الخالص الذي هو الرياضي الخالص ووظائفه في عملية المعرفة العلمية، وأن نحدد المنطقي المطبَّق الذي هو الرياضي المطبق ووظائفه في عملية المعرفة العلمية. وفعلاً فقد زال الفرق بين الرياضي والمنطقي ببعدَيهما الخالص والمطبق، بمجرد أن علمنا أن ما تحقق من الأول (المنطق الأرسطي)

---

(٦٦) والدراسة الاجتماعية التاريخية للمعرفة التي ننسبها إلى ابن خلدون هي التي يكمّل بها مهمة ابن تيمية: فالأخير درس المسألة منطقياً وإبستمولوجياً، وابن خلدون يدرسها اجتماعياً، من دون أن يغيّب الوجه المنطقي؛ لكنه، بحكم اهتمامه بالموضوع العملي، سيهتم بالوجه المنهجي التابع للتاريخ، كما نبينه في الفصل اللاحق.

وما تحقق من الثانية (الرياضيات الاقليدية) لا يختلفان إلاّ بما يُرَدُّ إلى المضمون. أما شكلهما، أعني قوانين التحليل العقلي الخالص، فهي واحدة فيهما؛ وقد علمنا ذلك بدحض أساس الواقعية؛ إذ تبين، بفضل هذا الدحض، أن المنطق الأرسطي ليس منطقاً خالصاً بل هو منطق مطبّق على نظرية فلسفية في طبيعة العلم وطبيعة موضوعه، حاولنا تفكيك مغالطاتهما في ما تقدم من هذا الفصل، فأدركنا السر في المطابقة المزعومة بين المنطق والوجود، وقياساً عليه كان الشأن في الرياضيات الاقليدية، إذ إن إخضاع الجبر إلى الحدس الهندسي (الجبر الهندسي في المقالة الثانية من كتاب الأصول) وإخضاع الحساب إلى حدس النسب (حساب النسب في المقالة الخامسة من الأصول)، هو الذي حد الصورية الرياضية، ومنعها من الارتفاع إلى التحليل الرياضي الخالص المتخلص من كل مضمون عدا العلاقات المنطقية العامة، بحيث اعتُبر رياضيات خالصة ما كان رياضيات مطبّقة، كما اعتُبر منطقاً خالصاً ما كان منطقاً مطبّقاً. الأولى على موضوع الهندسة والنسب والثاني على علم الطبيعة المستندة إلى المعرفة الغفل غير المجهزة. وبمجرد نفي المطابقة الواقعية بين العلم والموجودات اتضحت الفروق بين الصوري والمادي من العلم الإنساني.

وعلينا الآن أن نبيّن التلازم بين بروز الفرق بين بعدَي العلم والنظرية الاسمية في العلم، أو بصورة أدق علينا الآن أن نبيّن كيف يمكن للمواضعات الاسمية أن تكون علماً فعلياً، رغم كونها ليست طبائع للموجودات التي يتعلق بها العلم؟ كيف يمكن لعلم يعترف صاحبه بأنه مجرد مواضعات اسمية، أن يكون أكثر فاعلية علميةً وتقنيةً للسيادة على الأشياء من علم يدعي صاحبه أنه إدراك حقيقي لطبائع الأشياء وماهياتها؟ وحتى لا تغالطنا الكلمات والألفاظ فلنسرع بالإشارة إلى أن الاسم هنا ليس الاسم بمعناه الذي له في اللغة الطبيعية؛ بل هو، على العكس من ذلك، يفيد ما نعنيه بالمسمّى، إذا أبقينا على المقايسة مع اللغة الطبيعية. الاسم العلمي ليس لفظاً، ولا رمزاً، بل هو المدلول المتواطىء والوحيد الدلالة للمفهوم العلمي الذي يشار به لظاهرة أو لأمرٍ قابلٍ للعزل في التجربة، بوصفه أمراً له بعض الثبات ويُتعامل معه على أنه أحد العناصر التي يحلَّل إليها الشيء المدروس، فيكون أحد متعلَّقات العلاقات العلمية فيه: انه تعريف علمي. لذلك لا يجب أن نعجب إذا رأينا ابن تيمية جاعلاً من التصورات، خلافاً للفلاسفة، أموراً مطلوبةً ومحتاجةً إلى برهان ودليل، وليست أموراً مُسلّمةً إلاّ في العلوم الصورية الباحثة في المقدَّرات الذهنية: «وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه تصوراً يمكن جعله **تصديقاً**، وما يسمونه **تصديقاً** يمكن جعله **تصوراً** (...)، وسبب ذلك أن كل ما يُتكلّم به في الحد والقياس هو جملة تامة، وهي الجملة في اصطلاح النحاة. والجواب في السؤال عن **التصور** وعن **التصديق** هو بقضيةٍ تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركّب، في السؤال، والجواب. وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف كإثبات الخمرية للمُسْكِر، وهو إثبات محمولٍ لموضوع. والإنسان هو في الوضعين قد **تصوَّر** أن المُسكِرَ هو الخمر وصدَّق بأن المسكر هو الخمر. فأما **التصوّر** المفرد الذي لا يُعبَّر عنه إلاّ باسم مفردٍ، فذلك لا يُسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد، حتى يفصَّل نوع تفصيل، يصلُحُ لمثله لأن

يكون جملة»(٦٧).

ولعل أهم قلب للعلاقة بين التصور والتصديق هو تحول الأول إلى غاية للعلم وليس بداية له، وتحول الثاني إلى السبيل المُوصلة إليه وليس السبيل المنطلقة منه، إلاّ بصورة موقتة؛ بحيث تُصبح في حركية دائمة. إنها في كل لحظة مواضعات موقتة مميِّزة للشيء المدروس، وتتغير بتغير ما ينضاف إلى علمنا حول عاداته، لكأن الغاية التي تنحو إليها التصورات هي نسق اللوازم كلها، بحسب ما تمدّنا به التجربة حول عادات الأشياء، خصوصاً أن ابن تيمية، رغم نفيه الفرق بين الذاتي واللازم، يسلِّم بأن اللازم يختلف اختلافاً حقيقياً عن العرض الخالص: «الفرق بين الصفات اللازمة والعارضة [...] فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر»(٦٨). وهذا بديهي، فإذا كان القياس صورياً خالصاً، فهو أداة لا غير، وهو ليس المطلوب من العلم؛ بحيث لا نضع التصورات للقيام بالأقيسة من أجل الأقيسة، بل العكس هو الصحيح؛ نضع التصورات للقيام بأقيسةٍ تُوصلنا إلى تصوراتٍ جديدة هي المطلوب من العلم، أعني من علم الموجود الذي تصبح تصوراتنا حوله لا مباشِرةً دائماً، ويصبح سبيلُ الأقيسة ـ الناقلة من المعلوم من التصورات إلى المجهول منها ـ صورياً، ثم إلى التحقق من المعلوم الصوري تجريبياً، ليصبح معلوماً حقيقياً، ينطبق على موضوع العلم، أعني على ما جرّبنا منه.

ويمكن الآن بِيُسْرٍ أن نحدد الآلية التي تجعل العلم الاسمي يكون علماً ناجعاً بحق، رغم الطابع الوضعي لأسمائه ومسمياته، وذلك بالجواب عن السؤال التالي: إذا كان الحد مجرد «اسم ـ مسمى» علمي وضعي فإلامَ يُرَدُّ القياس؟ إنه أداة النقلة النظرية (وهو معنى النظر)؛ بحسب الآليات التالية:

---

(٦٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٦٨ المصدر نفسه، ص ٨٠. ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

ـ **الأول** هو التسليم بأن الفرق بين اللازم والعارض فرقٌ في نفس الأمر، أي أنه لا يُرَدُّ إلى علمنا، بل له وجود في الأشياء ذاتها. أفلا يكون ابن تيمية بذلك واقعياً؟ ذلك ما يبدو للوهلة الأولى. لكن إذا علمنا أن المقصود بـ «في نفس الأمر» هو عادات الأشياء، تبيّن أن ابن تيمية يعني بذلك أن من عادات الأشياء أنها تكون ملازمة لبعض الصفات وغير ملازمة لبعضها الآخر. والملازم لها يسمى لازماً، وغير الملازم يسمى عارضاً؛ وهو بذلك ليس واقعياً لأنه لم يميز، في اللازم، بين ما هو من ذاتها، وما هو لازم، رغم كونه ليس من ذاتها، لكونه ينفي نظرية الماهية المغايرة للوجود، وهي النظرية المؤسسة لواقعية الكلي، إثباتها.

ـ **الثاني** هو التسليم بالفرق بين اللازم والعارض المصحوب بعدم تقسيم الأول إلى ذاتي مقوّم وذاتي غير مقوم هو الأساس الضروري للعلم الاسمي: ذلك أنه لو أزلنا حتى الفرق بين اللازم والعارض، فإننا نكون قد عدنا إلى السيلان الأبدي؛ إذ إن العارض، بخلاف اللازم، لا يخضع للانتظام مما ينفي كل إمكانية للتقنين: لكأننا نفينا أن يكون للأشياء عادات بعد أن نفينا أن يكون لها ضرورات. اللزوم المنطقي، بما هو منطقي فقط، عند انطباقه على مجاري العادات، يصبح دالاً على المفهوم الحقيقي لمعنى الرياضيات التطبيقية.

١ ــ التحليلي أو الترجمة:

أ ـ من اسم إلى اسم: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة **صورياً**.

ب ـ من مسمى إلى مسمى: وهو قياس مترجم يَنقل من عبارة إلى عبارة **مادياً**.

٢ ــ التركيبي أو التأويل:

ج ـ من اسم إلى مسمى: قياس فرضي استنتاجي **للتطبيق التقني**.

د ـ من مسمى إلى اسم: قياس فرضي استنتاجي **للصياغة النظرية**.

بحيث يكون القياس أداة التسمية الأولى (مستوى الرموز)، ويكون التصديق أداة التصوُّر الأولى (مستوى التصورات الذهنية)، بشرط ألاّ ننسى أن التسمية ليست بمعناها الطبيعي، بل بمعناها الذي يُشير إليه أفلاطون في محاورة الكراتيل، عندما يقابل بين اللغة الطبيعية واللغة التي يضعها المشرِّع، أي العالم صاحب الاختصاص(٦٩)، وأن التصوّر ليس بمعناه العفوي بل بالمعنى الذي يصبح فيه التصور حصيلة البحث العلمي الدائب، بفضل ما توفره العلوم والأدوات والأجهزة العلمية من وسائل للإدراك الحسي والعقلي(٧٠).

وحتى يكون وصفنا لحل ابن تيمية وصفاً موضوعياً لا يَنْسِب إليه إلاّ ما فيه، أضفنا إلى تسمياتنا التوضيحية (التحليلي أو مجال تحصيل الحاصل، والتركيبي أو مجال الإضافة المضمونية للحاصل) التسميات الأصلية التي استعملها ابن تيمية عند تحليله للمثالين الثابتين في بحثه: أعني مثال الفقه والطب. والتسمية المطابقة للتحليل هي الترجمة، أعني تعويض عبارة بعبارة مكافئة لها، والتسمية المطابقة للتركيب هي الاجتهاد أو التأويل، أعني إدخال المعطيات الجديدة ضمن النظرية، إما نزولاً إليها منها، أو صعوداً إلى النظرية من المعطيات. وتلك هي الحالات الأربع التي أحصيناها والتي يقتضيها منطق المزاوجة بين الدال والمدلول العلميين: أ ـ دال/ دال؛ ب ـ مدلول/ مدلول؛ ج ـ دال/ مدلول؛ د ـ مدلول/ دال. ولكن أين المرجع في هذه المزاوجات؟ ثم ما هو مرجع هذه الدوال والمدلولات العلمية؟

ولنبدأ بالتمييز أولاً بين ضربَي العمليات التي يتألف منها التحليل أو الترجمة، وضربَي

---

(٦٩) أفلاطون، كراتيل، 390 د، حيث ينسب إلى الفيلسوف أو الجدلي دور هِدّاية المشرِّع في وضع الأسماء، ولكن مع استثناء البُعد الواقعي لمسمياتها وإلاّ أصبح ابن تيمية واقعياً.

(٧٠) وقد يشكك بعضهم في هذا الفهم. لكن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية سواء كانت من الإنسانيات (الفقه) أو من الطبيعيات (الطب والفلك) تؤيد ذلك: فالفقه لا يستند إلى تصورات غُفْل، حتى وإن لم تكن له تجهيزات لجعل الإدراك يكون موضوعياً. والطب والفلك، بالإضافة إلى ذلك، أساسهما الأول والأخير هو التجهيزات المحدة للرصد والملاحظة.

العمليات التي يتألف منها التركيب أو التأويل. فالنقلة من الأسماء إلى المسميات، أو من المسميات إلى الأسماء هي نقلة بين دال ومدلول، وليست نقلة بين المستوى الرمزي والمرجع: إنها عملية مشاكَلَةٍ قَصْدِيةٍ بين سلسلة الدوال وسلسلة المدلولات، في المستوى الرمزي، بمناسبة ما حصل من عدم تلاؤم بينهما في الممارسة المرجعية، أي في الأعيان المرجعية التي هي أمثلة من تلك المدلولات. فسواء تعلق الأمر بالطب أو بالفقه، فإن الحركية بين الدوال والمدلولات علّتُها عدمُ التلاؤم بين النظرية دالاً ومدلولاً وبين ما حدث في الممارسة المرجع، كالقضاء أو الإفتاء، أعني كل ما يطرأ من نوازل وحالاتٍ لا تتضمنها النظرية الفقهية أو لا تفسّرها، أو كالأعراض والعلل والأدوية، أعني كل ما يطرأ من حالات لا تتضمنها النظرية الطبية الحالية أو لا تفسّرها. وينتج من هذه العملية سحب النظرية على الأشياء وتنميط الأشياء لتصير نظرية. وإذاً فالحركية بين الأسماء والمسميات أو الدوال والمدلولات، في مستوى النظرية، مصاحبة لحركيةٍ في العمق بين المراجع كما هي في الممارسة (الفقهية أو الطبية في هذه الأمثلة)، في جدلها مع النظرية. والنتيجة هي تحويل الممارسة المرجع إلى ممارسة نظرية، بعد أن صيغت في المستوى الرمزي دالاً ومدلولاً، لكي تصبح قابلة للمعالجة

من الضرب الثاني: «وأما دخول **الأعيان** الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهراً، وقد يكون خفياً يحتاج إلى اجتهاد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد، أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى **حادثة** فينزّل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزّل عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يُعرف أن هذا **المعيَّن** هو ذاك. وإذا كان خفياً، فقد يسميه بعضُ الناس تحقيق المناط»(٧١).

وقد يوحي النص بأنه لا يتضمن إلاّ الضرب الأول من عمليات التركيب أو التأويل، أعني النقلة من اسم إلى مسمى، لما يتسم به المثال الفقهي من ثبات للأسماء وحصر للاجتهاد في سحبها على مسميات جديدة. لكن النص صريح في عدم حصر الأسماء في الأصول التي وضعها الشارع، بل أضاف إليه ما أضافه الفقهاء، ثم ضرب مثال الطب. فهل الطبيب يقتصر عمله على سحب الحاصل من الطب على الطارىء من الظاهرات التي هي موضوع بحثه؟ أم ان سحب النظرية على ما لا تنسحب عليه بَعْدُ يتطلب الضرب الثاني من عمليات التأويل، أعني الذهاب من المسميات إلى الأسماء بمعنى توسيع النظرية، لا بتعميم أسمائها، بل بإضافة أسماء جديدة إليها؟ وإلاّ كانت النظرية جامدة فأُصبحت من جنس الفقه الوضعي المنزّل وليس من جنس الفقه الوضعي الإنساني! وحتى الفقه المنزّل فإنه قد

---

(٧١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٥٣.

احتاج إلى مصادر غير النص الثابت، في ما لا نص فيه. من هنا كان مصدر الإجماع. وإذاً **فالتأويل ضربان**: إما تعميم للحاصل من النظرية على الطارىء من موضوعاتها إذا أمكن ذلك، أو - في حالة التعذر - إثراء النظرية بجديد يجعل ما طرأ من الأحداث في الموضوعات قابلاً للصياغة النظرية. وبذلك تنمو الأنساق النظرية وليس بالتعميم فقط. وهذا التأويل يعتمد على وسيلة القياس الهادف إلى تطبيق النظرية على جديد موضوعها أو إلى صياغة جديد الموضوع بالنظرية. وهذا العمل الرابط بين النظرية وموضوعها، إما بالتطبيق التقني للنظرية، أو بالصياغة النظرية للموضوع، هو الممارسة العلمية بما هي تجريب فعلي للأشياء ذهاباً إليها من الحاصل النظري، أو عودة منها إليه، وهو المصدر الحقيقي لكل معرفة علمية جديدة. ولا يكون للتحليل بضربَيه أدنى فاعلية، إذا لم يوفِّر له هذا العملُ المادةَ التي سيحللها - لذلك قال ابن تيمية: «فعامةُ ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامةُ ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علماً»(٧٢).

فإذا تم ذلك (سحب النظرية الحاصلة على ما جَدَّ في ممارسة الموضوع، أو إثراء النظرية بالجديد إذا تعذّر سحبُها) ودُوِّن ذلك، فأصبح حاصلاً في النسق الرمزي، يأتي الدور الذي ننسبه إلى التحليل أو الترجمة بلغة ابن تيمية، تماماً كما يفعل الباحثون في الظاهرات المرضية بالاستناد إلى الإحصائيات المستمدة من السجلات الطبية، وملفات المرضى من دون حاجة إلى ممارسة المرضى والظاهرات المرضية، بل بالاكتفاء بما هو مكتوب في السجلات والملفات(٧٣). وهذا النوع الثاني من استعمال القياس هو الذي يكون إما صورياً خالصاً، أو مادياً، ويُعامل بوصفه صورياً خالصاً. ولنشرح ذلك. فالنقلة من اسم إلى اسم أو من دال إلى دال ممتنعة، إذا لم نستند إلى قانون التبَدّلية: كل دال يمكن أن يكونَ بديلاً من كل دال، إذا كان مدلولهما واحداً. وبذلك نكون قد استمددنا الوسيط (الممكّن من النقلة) من وحدة المدلول، إما بصورة موضوعية، أو في ذهن القائم بالنقلة من دال إلى دال. وهي آلية تفسّر،

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٧٣) دراسة انتشار المرض ومتغيراته بالانطلاق من الملفات والإحصائيات، أعني ما يسمى بعلم الإبيدِميولوجي Epidémiologie، أو علم انتشار أحد الأمراض أو علم التوزع الوبائي للمرض من خلال الملفات.

- فالأول يتعامل مع «الأشياء» (أعني يمارس المرض في المثال) ولكن بخلفية هيَ النظرية، بحيث إن التعامل في الممارسة ليس مع الأشياء بما هي هي، بل بما هي في الممارسة التي هي مادة للنظرية.

- والثاني يتعامل مع «ملفات الأشياء» أو ما آلت إليه في الرامز إليها، أعني المعطيات الرياضية القابلة للتحليل الرياضي إحصائياً أو علائقياً: كأن نكشف علاقة بين نوع من الأغذية أو من نمط العيش وضرب من ضروب الأمراض... إلخ. وهنا أيضاً ليست الممارسة غائبة، بل إن هذا البعد الرمزي لا يكون مفهوماً لعديم الدرجة الأولى، وهو، من باب أولى، ليس في متناول من لم يمر حتماً بالدرجة الأولى من الممارسة العلمية.

في الوقت نفسه، النقلة المنطقية النظرية السليمة، والنقلة المُغالِطية بقصدٍ أو بغير قصد. أما النقلة من مسمى إلى مسمى، أو من مدلول إلى مدلول، فإنها ممتنعة من دون وسيط يكون وحدة الاسم أو الدال، أو، على الأقل، التسليم بكونهما مدلولين «لمدلولٍ دالٍ» واحدٍ. وهو ما يفيد بأن هذه النقلة تقتضي التعامل مع المسميات وكأنها أسماء حتى نطبّق عليها مبدأ التبَدّلية المُشار إليها سابقاً: «المقول في جواب ما هو؟ المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال «ما كذا»؟ كما يقول «ما الخمر» أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المُستفهَم عنه المذكور في السؤال، * إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، * وإما أن يكون عالماً بمسماه. * فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته، لكن مقصوده تحديد مسماه [...] وهذا هو الترجمة [...]. * والثاني أن يكون غير متصوِّر المعنى، كما انه غير عالم بدلالة اللفظ عليه. وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ وإلى تصور المعنى، إلى حد الاسم و[حد] المسمى»[(٧٤)]. وطبعاً فالحالة الموصوفة هنا هي حالة يكون فيها السائل دون المجيب عِلْماً، أي إن الثاني الذي سيترجم الاسم أو المسمّى للأول يَعْلم حصيلة عملية الترجمة ويعلّمها لغيره. لكن الوضعية التي نهتم بها، ويتعلق بها البحث، رغم خصوصية المثال، هي ما يحصل للسائل، عندما يكون، هو نفسه، باحثاً عن الجواب الذي لا يملكه غيره. عندئذ يصبح سؤاله الأول، حول الدال؛ وسؤاله الثاني، حول المدلول. وقد نبحث عن الجواب إمّا في المستوى الرمزي فقط، فيكون العمل تحليلياً خالصاً، أو ترجمة خالصة تعوَّض فيها عبارة، أخرى، وقد يُعتمد على التعيين، كما يقول ابن تيمية بالخروج من مستوى الرموز إلى الأمثلة المرجعية[(٧٥)].

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٥: «وبالجملة فكل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه، إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره، ولا له في لغته لفظ قط، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إما التعيين (أ) أو الوصف (ب)». ويبيّن أن (أ) التعيين خارج عن اهتمامنا هنا، لأنه يعود بنا إلى المستوى السابق، أعني حين تكون الحركة من الاسم إلى المسمى بالرجوع إلى أحد أعيان مرجعه. «أو الوصف (ب)» وهذا هو الذي يعنينا، لأن الوصف سيكون مسمى جديد [إذ إن الحد اسم لمسمى عند ابن تيمية]: وإذاً فهذا النوع الثاني ترجمة لمسمى بمسمى، وكلاهما يعتمد على الوصف، أي على الحد باللوازم التي اختيرت كعلامات مميِّزة للمحدود. ويجب هنا ألا نغترّ بالأمثلة المضروبة لتوضيح مفهوم الترجمة. فهذه الأمثلة تقيس ما يحدث في العلم عما يحدث في اللغة الطبيعية. لكن القياس يبقي دائماً على الفارق: ذلك أن الاسم هنا هو الحد والمسمى، هو المحدود والمحدود ليس العَيْن، بل هو المعنى الذي يكون العَيْن أحد تعيناته في الخارج، أو بصورة أدق أحد الموجودات التي يكون «المحدود» كمفهوم مجموعة العلامات أو اللوازم المميزة له من غيره، ومن ثم المُمكّنة من أن يكون هو أحد تأويلاتها الممكنة. لذلك ميّز ابن تيمية بين إجابة السائل عن المسمى إما بالتعيين وهو الجواب الذي يحدد المدلول بأحد تعيناته (إذ إن الجواب بالإشارة إلى الخمر غير ممكنة، فكل خمر يشار إليها هي خمر معينة وليست الخمر)، أو بالوصف وهو الجواب الذي يحدد المدلول بمدلول مرادف يفهمه السائل. والواقع ان الجواب بالتعيين من نفس الجنس، لأن الذي يفهم، من الإشارة إلى الخمر المعينة، مدلول الخمر كأنه قد استمد أوصاف الخمرية من هذا المثال، وهو معنى الاستدلال التمثيلي الذي يعتبره ابن تيمية إدراكاً للعين وللصفات العامة المختارة للدلالة عليه=

وهكذا إذاً تكون الترجمة، أو التحليل بمعنى تحصيل الحاصل، نُقْلَةً من اسم إلى اسم أو من مسمى إلى مسمى، بتوسط المسمى في الحالة الأولى، وبتوسط الاسم في الحالة الثانية، شرط التوحيد بينهما. والأول تحليل صوري خالص، لأنه حساب أدلَّةٍ؛ والثاني مادي معتبر صورياً، لأنه حساب مدلولات عُوملت معاملة أدلَّتها. ولما كان مثل هذا العمل مجرَّد أداة، فإنه يكون، في الحالة الأولى، ذا وظيفةٍ منطقيةٍ خالصةٍ تستهدف تنظيم الأدلَّة بحسب ما بينها من علاقات. لكن هذه الوظيفة الصورية الخالصة أو حساب الأدلة مفيد جداً في علم الموجودات، لأننا نُعامل المدلولات معاملة أدلتها، خصوصاً إذا كانت الأدلة غير عفوية، بل وُضعت وضعاً من قِبَل المختصّين لتكون دالةً دلالةً دقيقةً ومحدَّدة على مدلولاتها العلمية. إلاّ أن نفي الواقعية يقتضي، دائماً، عدم الاطمئنان إلى حساب الأدلة، والرجوع إلى حساب المدلولات، من خلال علاقتها بالممارسة المرجع، وإلاّ صارت جميع العلوم صوريةً خالصةً، فلا يبقى فرق، مثلاً، بين علم الطبيعة والرياضيات الخالصة. وطبعاً فهذا حُلْمُ جميع الفلاسفة والعلماء، لكنه حلم فقط (أعني أن يكون علم الطبيعة رياضيات خالصة).

أما النقلة من مسمى إلى مسمى فإن وظيفتها العلمية المباشرة أهم. فهي تنظيم صوري لمادة معينة أو لممارسة، علمية معينة، من جنس الفيزياء الرياضية بشرط بقائها، مثل الحساب السابق، حساباً للمدلولات الخاضعة للمحاكمة التجريبية، وإلاّ تحول العلم إلى رواية لا يضبطها ضابط، عدا ضابط الممكن و«القابلية للتصديق»، وهما أمران كانا العلة في نقد ابن تيمية للفلاسفة: عدم تمييزهم بين الحاصل والممكن، أو بين الممكن الخارجي والممكن الذهني، واكتفاؤهم «بالقابلية للتصديق» المستمدة من السلامة الصورية للاستدلال[٧٦].

سابعاً: نظرية العلم الاسمية: مكوناتها الأساسية

وهكذا إذاً يمكن القول بأن الاستعاضة من الحدّ المعتبر عبارة للماهية بالحد المعتبَر مجرد اسم، والاستعاضة من القياس المعتبَر عبارة للبرهان بالقياس المعتبَر مجرد تحليل للزوم، يضعاننا أمام نظرية جديدة للعلم، حاولنا وصفها. ويمكن الآن تلخيصها في النتائج التالية، وذلك قبل تحديد الدور الذي أداه ابن خلدون في تناولها التاريخي، بعد أن صارت ظاهرة اجتماعية تاريخية قابلة لمثل هذا العلاج.

=وعلى ما يماثله في المجموعة المميّزة بتلك اللوازم التي اختيرت مضموناً للحد. وإذاً فقانون البَدَلية ينطبق هنا كذلك. وقد عرف النحاة والمتكلمون هذا القانون بالمساواة في الصادقية: كل تعريف يكون لمفهومه نفس الماصدق يقبل تعريفاً آخر له نفس الماصدق بديلاً منه. انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق».

(٧٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣١٨.

فإذا جعلنا العلم مجرَّد مُواضعة للتسمية، ومجرد تحليل منطقي للاستدلال المساعد عليها، وذلك في الاتجاهين، إما من مستوى الروامز إلى المرموزات أو من مستوى المرموزات إلى الروامز ضمن ممارسة اجتماعية موضوعها العلاقات الاجتماعية (الفقه مثلاً)، أو العلاقات بين الظاهرات الطبيعية (الطب مثلاً)، فإن الفعالية العلمية تصبح مؤلفةً من ضربَين من النشاط الفكري الجماعي: فعالية العلم المعالج للرموز لذاتها، بصرف النظر عن مسألة الانطباق مع مرموزات بعينها؛ وفعالية العلم المعالج لشروط تحقيق المطابقة، إما بإجراء التعديلات اللازمة على الرموز، أو التعديلات اللازمة على المجال المرموز إليه بها. والعملية الأولى تُدخل الحركية على النسق النظري، والثانية تُدخلها على النسق التقني، والتلازم الساعي إلى الملاءمة بين النسقَين هو العلم التجريبي أو الرياضيات المطبَّقة، في حين أن الأول هو العلم الصوري أو الرياضيات الخالصة.

ولكل من المستويين درجتان. فالمستوى **الأول**، أو مستوى التحليل وتحصيل الحاصل ضمن النسق الرمزي، يكون إما بين المواضعات الرمزية الدالة بصرف النظر عن مضمونها، أو بين المواضعات المدلولة بصرف النظر عن مرجعها، بحيث يقع التعامل معها وكأنها مرموزات تامة المطابقة مع روامزها. أما المستوى **الثاني**، أو مستوى التركيب وإضافة مضمون جديد للحاصل من العلم، فيكون بالمراوحة بين النسق الرمزي، ونسق الممارسة التي يتعلق بها ذلك النسق الرمزي ذهاباً وإياباً، بهدف الملاءمة بين نسق الروامز ونسق المرموزات، للسيطرة على ما تحدثه الممارسة من عدم تلاؤم بينهما، بحكم ما يطرأ من ظاهرات شاذة بالإضافة إلى القواعد النظرية المتقدمة، مما يستوجب إما تغيير النظرية (الأسماء والمسميات بلغة ابن تيمية)، أو تغيير الممارسة بتحسين وسائل الإدراك المعتمدة، وتلطيف المعطيات التجريبية تلطيفاً يجعل بنيتها الرياضية بارزة، فتقبل الصياغة التي تجعلها قابلة للحساب(٧٧).

وإذاً فالوجه التحليلي من العلم ينقسم إلى تحليل خالص يكتفي فيه العالِم بتطبيق مبدأ عدم التناقض بين الأسماء الموضوعة (أي الرموز العلمية)، وإلى تحليل مطبق يُعامِل فيه العالِم المسميات معاملة أسمائها، فيعتبرها مطابقة لحدودها، ويتصور أن ما يجري في أسمائها له ما يوازيه في مسمياتها، ومن ثم في الأعيان التي تمثل لتلك المسميات أو المدلولات. فعندما نعالج معادلة كيمياوية، معالجةً صورية خالصة، نعامل مضمونها معاملة شكلها، فلا نعتبره إلاّ مطابقاً لها، وننتظر أن نجد في العملية التفاعلية الكيمياوية ما يناظر ما وجدناه في العملية التحليلية لمعادلتها. لكن ذلك مشروط بما تقدم، أعني بكون تلك المعادلات قد وُضعت بالاستناد إلى الممارسة التجريبية للتفاعلات الكيمياوية؛ وهي عندما تتخلص من الممارسة «لتحلّق بجناحيها بعيداً عنها»، فإنما هي تفعل ذلك بشرط التجربة الممكنة، خصوصاً إذا أدى

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

هذا «التخلص» إلى ما يتجاوز ما تم التحقق منه سابقاً. ولعل مثل «هذا التخلص» هو من وسائل الاكتشاف الرئيسية في العلم، وهو يزداد فاعلية كلما تقدم بالعلم طول العهد، وتراكمت المطابقات فيه بين روامزه ومرموزاته إلى أن يكاد هذا العلم أن يصبح من جنس الفيزياء الرياضية الخالصة، حيث تكفي معالجة المعادلات، لتوقع ما سيطرأ في ما هي معادلات له.

ويفيد ذلك أن فرعَي التحليل يقتضيان، قبلهما، فرعَي التركيب. **والأول** منهما يستهدف «التعليم أو التوسيم أو التسمية العلمية» لمكونات الظاهرة التي نريد معالجتها بالآلة التحليلية، نزولاً من نسق النظريات الحاصل إلى الظاهرات التي ما تزال خارجة عنه لصياغتها به أو لتسميتها إن صح التعبير بلغة ابن تيمية؛ **والثاني** يستهدف الغاية نفسها ولكن بالصعود من نسق المعطيات الجديدة إلى النظرية لتطويرها، حتى تتلاءم مع الشذوذ الذي لم يعد بالإمكان احتواؤه بالنظرية الحاصلة. **الأول** ينطلق من منظومة الأسماء إلى منظومة المسميات، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذاً عملية تعميم للنظرية بهدف استيعاب الظاهرة فيها: إنها، بلغة فقهية، عملية اجتهاد وتأويل لسحب الحكم على الوقائع الجديدة. **والثاني** ينطلق من منظومة المسميات إلى منظومة الأسماء، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذاً عملية تسمية جديدة، أو وضع جديد لنظريات غير متوافرة في الحاصل من النظرية المنطبقة، إلى تلك اللحظة، في تلك الممارسة.

وبيِّن أن كلتا العمليتين تقتضيان الربط بين سلسلتين من الظاهرات كلتاهما مضاعفة: سلسلة الرموز بدالها ومدلولها، وسلسلة «الممارسة ـ المرجع» بدالها ومدلولها (و«الممارسة ـ المرجع» لها دال ومدلول: لأننا نفترضها من جنس سلسلة الرموز، ونتصورها غير معلومة بعد؛ ولكنها، عند علمنا إياها، تكون، قدر المستطاع، مطابِقَةً لسلسلة الدال والمدلول في المستوى الرمزي)[٧٨]. والغريب أن الممارسة ـ المرجع يمكن أن تكون هي بدورها معطى رمزياً، كما هو الشأن، مثلاً، في علاقة علم اللسان باللسان. ولكن، حتى في هذه الحالة، فإن الرمز الموضوع يُعامل معامَلة أي ظاهرةٍ طبيعيةٍ أخرى، هي موضوع لممارسة صارت موضوعاً لعلم. وإذاً فالمعلوم الوحيد ليس هو الأشياء بل، ممارساتنا إياها، أو ما يتبدى منها خلال هذه الممارسات، وذلك هو معنى التجربة التي موضوعها عادات الأشياء، بلغة ابن

(٧٨) ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح علم الأشياء ظاهرة تحكمية بإطلاق. وشتان بين نفي الواقعية، أعني التسليم بأن علمنا هو طبائع الأشياء، وبين القبول بأن للأشياء قوانين هي غاية علمنا، ولا شيء يثبت أن علمنا، في أي لحظة من لحظات تاريخه، قد بلغ تلك الغاية. التسليم الفرضي بأن للظاهرات قوانين هي منها أمثلة (وهو معنى كونها دالاً لقوانينها كمدلولات) هو الشرط الضروري لمغامرة البحث العلمي: ما نضعه من أسماء ومسميات أي من دوال ومدلولات علمية نعتبره محاولات غايتها التي لا يمكن البلوغ إليها، أو التي يكون البلوغ إليها بعد مسار لا نهاية له، هي المطابقة مع هذه الدوال (ما يظهر من الطبيعة) والمدلولات (القوانين) المرجعية.

تيمية.

وإذا كانت معايير التحليل بمستوييه وقواعده هي قوانين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي، فإن معايير التركيب بمستوييه هي قوانين المنطق المادي أو التطبيق الرياضي: إنها قواعد التجريب التي تستهدف إيجاد المشاكلة بين الظاهرات الموضوع (للعلم) والظاهرات الشكل أو الرموز (للعلم). وبيِّن أن التحليل والتركيب، بهذا المعنى، يمكن أن يتعلقا بالبسائط والمركبات. إذ قد رأينا أن ابن تيمية يرى أن التصور يمكن أن يُعَدّ تصديقاً، وأن التصديق يمكن أن يُعَدّ تصوراً، وأن البسائط إذاً هي ما سُلِّم على أنه عنصر بسيط في النسق، وليس ما هو بسيط في ذاته. وهو ما يضاعف كل المستويات التي سبق فحللناها، إذ كل منها يمكن أن يكون من البسائط أو من المركبات(٧٩).

إن هذا التصور الفقهي للعلم لا يمكن أن يكون موجوداً في الفلسفة الواقعية، وذلك لأن الحد ليس اسماً، ولا يتألف من مجرد لوازم، بل هو ماهية ويتألف من الذاتيات المقوِّمة، فكيف يمكن عندئذ تصوره قابلاً للتغير؟ كما أن القياس ليس شكلاً ولا يتألف من مجرد إضافات رمزية، بل هو برهان ويتألف من الأعراض الذاتية المستندة إلى الذاتيات المقوِّمة؛ فكيف يمكن عندئذ أن نتصور غيره بديلاً منه ممكناً؟ وحتى إذا سلّم الواقعي بالمواضعة، فهي عنده مقصورة على الحكاية اللغوية للماهيات وللبراهين (تغير اللغات بحسب الأقوام)، ولا يمكن أن تتعلق بالماهيات والبراهين نفسها، وإلا صار العلم والعقل أمراً وضعياً. وهو ما لا يمكن أن يقبل به الواقعي(٨٠).

---

(٧٩) وذلك بالصورة التالية:

١ ـ مستوى البسائط الخمسة، بما هي بسائط (وهو الموجود في الجدول).

٢ ـ مستوى البسائط الخمسة، بما هي قد صارت تصديقات عندما يضاف إليها الجديد، بحكم التركيب، أعني الأحكام التركيبية التي هي بالطبع بعدية، كأن نكتشف خاصية جديدة لنوع من الظاهرات فتضاف إلى تعريفها.

٣ ـ مستوى المركبات بما هي مركبات (وهو الموجود في الجدول).

٤ ـ مستوى المركبات الخمسة، بما هي قد صارت تصورات بعد ما تم التدليل عليها فيقع التعامل معها كالتعامل مع البسائط وتُوضَع مبادىء.

ولكن عندئذ أليس (٢) هو (٤) ولكن قبل إثباته وبعده؟ أليس هو بالضبط بداية عملية الذهاب من الرموز إلى المرموزات (الفرض) وغايتها (القانون)؟ لذلك فإن هذه المضاعفة ليست في الحقيقة إلاّ المراوحة بين مستوى الروامز ومستوى المرموزات، بما هي مرحلتا المنهج التجريبي الذي يستهدف المشاكلة بين نسق النظرية ونسق الظاهرة المنظَّر لها.

(٨٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٥٣١ وما بعدها وخاصة ص ٥٤١ ـ ٥٤٢: «وكذلك العقل ليس بجائز (أي ممكن أن يكون على غير ما هو عليه) فيمكن أن يُخلق على صفات مختلفة، كما توهم ابن حزم»!

وهكذا فإن الاسمية النظرية تتضمن الفصل الصارم بين المنطقي والوجودي، والتحديد الجديد لطبيعة الوصل بينهما، وصلاً ناقلاً من الأول إلى الثاني، ومن الثاني إلى الأول، بوصفه فعالية العلم الذي يستند إلى عملية تعديل لامتناهية للملاءمة بين المنطقي ـ بما هو ما لنا من خبرة عن مواضعاتنا الرمزية ـ والوجودي ـ بما هو ما لنا من خبرة عن سلوك الظاهرات الطبيعية ـ من دون زعم المطابقة بين خبرتَينا وطبائع الموجودات التي هي عَيْنُ وُجوداتها، وليست ما لنا من خبرة عنها أو ما اخترناه مما بدا لنا منها علامات لتسميتها وتمييزها بعضها من بعض. وبذلك تنتهي الاسمية النظرية إلى النتائج الخمس التالية:

١ ـ علم المعلوم (الاسم) ومعلوم العلم (المسمى) كلاهما من وضع «جماعة العلماء»، ضمن ممارستهم ضرباً معيَّناً من الموجودات، وهي تعبير عن تجاربهم حول عوائد هذه الموجودات، وليست طبائع لها.

٢ ـ جميع العلوم المتعلقة بموجودات خارجية أي التي «ممارستها الموضوع» ليست العلم نفسه، بل ضرب معين من الموجودات الموضوع، خالية من الكلي، وهي تستند إلى العموم المحدَّد والمتغيِّر دائماً، بحكم حركية الممارسة لضرب الموجودات التي هي موضوع لها.

٣ ـ كل كلي ليس وجودياً، بل هو فرضي ذهني، ويحتاج دائماً إلى إثبات انطباقه على الموجودات الخارجية. ولما كانت المعلومات لامتناهية، فإن الكلي فيها ممتنع إلاّ فرضياً، أو في الغاية، أعني عند البلوغ إلى نهاية المسعى اللامتناهي للعلم، وهو ممتنع عن الإنسان، ولا يمكن التسليم به إلاّ للرب.

٤ ـ وإذاً فالمواضعات العلمية ليست إلاّ نسقاً أو منظومةً من الأسماء والأقيسة التي تتألف منها مدونة علمية معينة كنسق من المصطلحات لإفادة نسق من الممارسات التي هي مجال للتجريب وللتحديد المتدرج لعادات الموجودات التي يتعلق بها البحث. وهو إذاً نسق منفتح بانفتاح الممارسة الموضوع ومتبادل التقدم والتأخر معها: فقد يسبقها فرضياً فتلحق به تطبيقياً، وقد تسبقه تقنياً فيلحق بها نظرياً.

٥ ـ لذلك كانت الأنساق العلمية متعددة بالطبع: إذ هي وليدة صراع نظري ضمن جماعة العلماء المنتسبين إلى تلك الممارسة في اجتهاداتهم وتأويلاتهم لتحقيق التشاكل بين نسق الرموز ونسق الممارسة. وإذاً فالعلم ظاهرة اجتماعية بالطبع (أما المعرفة فظاهرة نفسية عضوية) وفي إطارها تتحدد التصورات التي تصبح، بفضل النسيان، تصورات كلية تُظَنُّ طبائع للأشياء عند الواقعيين، وهي مجرد تعامل معها عند الاسميين. والغريب أن الطبيعة المعيارية اللاواعية للعلم الواقعي تتقلب إلى جمود ميتافيزيقي يجعل المنظومة الفلسفية السائدة طبائع نهائية للوجود، في حين أن الطبيعة المعيارية الواعية للعلم الاسمي (فعل التسمية الإنساني) تنقلب إلى حركية فعلية للسيطرة على الطبيعة، بفضل السعي الدائب للمشاكلة

بين الممارسة الرمزية والممارسة التي هي موضوع لها. فكيف يمكن فهم ذلك اجتماعياً؟[٨١].

ثامناً: الآليات الاجتماعية المفسرة للعلم بمعناه الاسمي

إذا كان النشاط العلمي فعالية منتجة، بالوضع، للأنساق الرمزية ضمن ممارسة تقنية للتجارب التي للإنسان حول عادات الأشياء الاجتماعية أو الطبيعية (الفقه والطب مثلاً)، فإن حصيلة الفعالية والممارسة ستكون تاريخية بالضرورة، مثل شروطها التكوينية. وبذلك ننتقل من دراسة المَلَكات النفسية والآليات الميتانفسية للمعرفة (نظرية النفس والعقول عند الفلاسفة) إلى دراسة الفعاليات الرمزية والآليات الاجتماعية للعلم من خلال الصناعات الموضوع (الممارسات الاجتماعية للمجتمع والطبيعة) والصناعات الشكل (التعليم المضاعف للممارسات نفسها وللمحاولات التنظير لها). لكن هذه النقلة تبقي، مع ذلك، على البعد المنطقي من المعرفة، وإنْ بمعنى مخالف للمعنى الذي كان له في الفلسفة الواقعية؛ إذ يصبح المنطق علماً صورياً خالصاً، لا علاقة له بالوجود كموضوع له: «ولا يبقى إلاّ القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعمَّ منها فيدخل غيرها، ولا أخصّ فيخرج بعضها»[٨٢].

وقد ركز ابن تيمية على دراسة الآليات المنطقية سلباً (المنطق الواقعي) وإيجاباً (المنطق الاسمي)، فحدَّد نظريةً جديدةً في العلم ترتكز على الفصل بين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي لحساب الرموز، والمنطق المادي أو التطبيق الرياضي لصياغة التجارب بواسطة تلك الرموز، معالجاً خصوصاً هذا الوجه الثاني، ومحدداً بعدَيه الصاعد من الممارسة إلى صياغتها، والنازل من الصياغة إلى الممارسة، وجاعلاً من العلم ضرباً من «فقه القضاء»، حيث تكون النظرية في جدل متَّصل مع الممارسة التي يِنَظِّر لها، كون ما يتوصل إليه ليس طبائع الأشياء، بل مواضعات اسمية لقول ما لنا من تجربة عن عاداتها.

---

(٨١) وفعلاً، فإن العلم الواقعي ليس خاضعاً لسلوك الظاهرات التي يعلمها بل هو مشرِّع لها تشريعاً غير شاعر بنفسه. فإذا كانت الحدود صُوَراً للماهيات التي هي معقول الصور الجوهرية، فإن ظنون بعض الفلاسفة الموضوعة في الحدود تصبح هي الماهيات وتقدَّم على أنها طبائع للأشياء التي تقاس عليها علوم الآخرين والأشياء كذلك! لذلك كان العلم الواقعي أكسيولوجياً بالطبع، حتى في مجال النظر: إنه إنشائي وليس خبرياً. وهو ليس إنشائياً بمعنى كونه وضعاً لنسق القضايا وللبسائط (الحدود العلمية)، فهذا هو الإنشاء بالمفهوم الاسمي، بل هو إنشائي بمعنى الإنشاء المعياري الذي يجعل من علمه طبائع للأشياء، فيصبح العلم ثابتاً وليس خاضعاً للمراجعة الذاتية بحكم الملاءمة بين المنشآت الوضعية العلمية والتجارب عن عادات الأشياء. الإنشاء الواقعي يدّعي أن علمه هو الطبائع الواجبة للأشياء، فيتحول إلى تشريع وإرادة قوة عقدية لا علمية، لأن هذه التصورات لا فاعلية تقنية لها، ما دامت مستمدة من تجريدات غير ذريعية مصدرها الإدراك العفوي أو المغربل لغوياً لا غير: إنها من جنس المعتقدات الكوسموجونية، وليس من جنس الذرائع والأدوات العلمية.

(٨٢) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٥.

أما البعد الثاني، أعني الآليات الاجتماعية لإنتاج العلم مادةً وشكلاً، فذلك ما ننسبه إلى ابن خلدون، ملاحظين قبل ذلك أن بديلاً من هذه الآليات أيضاً كان موجوداً في نظرية العمل الفلسفية الواقعية: أعني نظرية التعليم والتربية والصناعات، من حيث واجبها لا من حيث دورها أو واقعها في إنتاج العلم(٨٣)، ومن حيث وظيفتها العقدية السياسية لا العلمية التقنية، بما هي أدوات السيادة على الطبيعة كما سيفعل ابن خلدون(٨٤)، ولا أخيراً من حيث آلياتها الاجتماعية وارتباط أشكالها بأشكال المرحلة التي بلغ إليها المجتمع(٨٥).

ولما كان هذا العمل متمماً لعمل ابن تيمية بل وناتجاً منه، إذ من دون النظرية الاسمية، ما كان لعلوم العمل أن تُصبح على ما أصبحت عليه عند ابن خلدون، فإن دراسته واجبة في هذا الفصل، ولكن بصورة سريعة، لأن ذلك يخرجنا عن مجال البحث الفلسفي، إلى مجال البحث العلمي في الإنسانيات. ويتألف هذا الوجه الفلسفي كذلك، تبعاً للدراسة التي خصصناها لابن تيمية في هذا الفصل، من مسألتين:

١ ـ مسألة الآليات الاجتماعية المنتجة مادة العلم أو مضمونه.

٢ ـ مسألة الآليات الاجتماعية المنتجة صورة العلم أو شكله.

وبيِّن أن المسألة الأولى مُناظِرة لمسألة طبيعة المعلوم من وجهة نظر الاسمية، والثانية مناظِرة لمسألة طبيعة العلم من وجهة النظر نفسها. فالمعلوم هو المضمون العلمي الذي تنتجه الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي (كالفقه، واللغة، والتجارة وأي صناعة موضوعها غير طبيعي)، أو ذات الموضوع الطبيعي (جميع الصناعات وأرقاها العلوم التي تمارس ظاهرة طبيعية ما، كالفلك والطب وعلوم الأرض والصناعات المعدنية لمعرفة خصائص المواد والكيمياء وأي صناعة موضوعها ليس إنسانياً)، وليس الأشياء ذاتها من حيث طبائعها

---

(٨٣) إذ إن الفلاسفة (أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، المقالتان VI وVII) وأرسطو (**السياسة**، المقالة ٧، «الدولة المثالية») يثبتون أن للتربية والصناعات دوراً في مدننة الإنسان. لكن هذه المدننة لا تتعلق إلاّ بالبعد الذاتي للشخص، أي ان الشخص يُرفع إلى المدننة بالتربية دون أن يعني ذلك أن ما يربى عليه هو بدوره وليد المؤسسة الاجتماعية، بل هو حقائق مطلقة يعلمها الفيلسوف ويعلّمها للمتعلم: أي ان العلوم، الحقائق العلمية، ليست وضعية، بل هي ـ عندما تكون علماً بحق ـ طبائع الأشياء نفسها: العملي والنظري، كلاهما مطبوع لا موضوع.

(٨٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠ خصوصاً: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾. [**القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠]. فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته».

(٨٥) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة،» ص ٧٧٧ ـ ٧٧٩.

التي قد تكون لها خارج هذه الممارسات. والعلم هو الشكل الرمزي المنظم تنظيماً نظرياً لما يأتيه من مضامين تمّ التوصل إليها في البعد السابق، أو لما يستنتجه فَرَضاً من المعالجة المنطقية للشكل الرمزي المنظم. وهذا العلم بمصدرَيه (تنظيم المضامين الواردة من الممارسات واستنتاجها الفرضي من المعالجة المنطقية للنسق الرمزي المنظّم لما حصل من المضامين) مادة لصناعة اجتماعية من درجة ثانية هي صناعة التعليم والتربية.

وهكذا تتحدد المسألتان فتصبحان:

١ ـ آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات البحث ومؤسسات الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي وذات الموضوع الطبيعي في وظائفها التي لها بالقصد الأول، وليس في وظيفتها التعليمية غير المقصودة(٨٦).

٢ ـ آليات توزيع المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات التعليم كجهاز مستقل، والتعليم الحاصل في إطار آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة، وذلك لأن استهلاك المضمون العلمي يقع خلال إنتاجه وخلال توزيعه، ولا يمثل عنصراً ممتازاً له مؤسسات تخصه(٨٧).

لذلك فإن مضمون البابَين الخامس والسادس من المقدمة يحتوي على بُعدَي المسألتين: فالخامس، المتعلق بالحضارة المادية، أو بالعمل الإنتاجي، أو بالصناعات المعاشية، يتضمن بُعد إنتاج مضمون العلم، وبُعد التوزيع لتعليم ممارسيه؛ والباب السادس يتضمن بُعد توزيع مضمون العلم، وبُعد الإنتاج، إذ إن العلوم ممارسات اجتماعية لذاتها، ثم بما هي مادة تعليم. وهذا الازدواج حاصل فعلاً: لأن علماء أي علم ليسوا جميعاً مدرسين إياه، بل المدرسون منهم قلة، إلاّ إذا اعتبرنا مجرد نشر العلم تدريساً. وستتعلق ملاحظاتنا السريعة حول وجهَي المسألة هذين بمضمون هذين البابين: الباب الخامس: «في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع»، وخصوصاً فصوله الأربعة الأخيرة. ثم الباب السادس: «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، وخصوصاً فصوله الأربعة الأولى.

---

(٨٦) مؤسسات البحث هي في الواقع مؤسسات وسيطة بين مؤسسات إنتاج المضمون العلمي خلال ممارسات ليس هدفها هذا الإنتاج، ومؤسسات توزيع المضمون العلمي. وهذه الوساطة أدت إلى انفصال جعل المؤسسات الإنتاجية، بعد أن أدركت وظيفة البحث العلمي في وظائفها الاقتصادية تتجهز بمعاهد بحثية تابعة لها، وجعل المؤسسات التوزيعية، بعد أن أدركت وظيفة الممارسة التقنية في وظائفها التعليمية، تتجهز بمخابر صناعية. فتم الربط بين المجالين: الجامعات لها مخابرها الصناعية؛ والمؤسسات الاقتصادية لها معاهد بحث.

(٨٧) استهلاك المضمون العلمي يقع إمّا خلال التكوين الخالص قبل الشروع في العمل أو خلال مباشرة العمل: وقد وقع الجمع بين الأمرين فلم يبق التكوين خارج العمل ولا العمل خارج التكوين، بل صار الإنسان يعمل منذ الصبا ويتعلم إلى الإحالة على المعاش، بل وإلى اللحد.

وقبل ذلك، فلنلاحظ أن الوجه المنطقي ببعدَيه الصوري والمادي العام والمطبّق على الإنسانيات ينتسب إلى الفصل السادس، أعني الفصل المخصص للمرحلة الموجبة من الاسمية العملية عند ابن خلدون. وإذاً فنحن مقتصرون هنا على إبراز طَرَيان هذا المجال الجديد في المسألة العملية: مسألة إنتاج مضمون العلم النظري ـ وليس فقط العملي ـ وشكله وتوزيعهما في المجتمع بما هما موضوع تاريخي، وليس بما هما موضوع ميتافيزيقي يتعلق بآليات العقول المفسرة للمعرفة. وما كان ذلك ليطرأ لو بقيت نظرية المعرفة والعلم واقعيتين، وذلك لأن الآليات الميتافيزيقية (نظرية العقول) التي كان الفلاسفة يفسرون بها المعرفة والعلم كانت تمنع، بالبديل الوهمي من هذا الطارىء، من الطريان: فالوسيط الميتافيزيقي بين النفسي المنطقي واللغوي المنطقي، ثم بين المنطقي الوجودي والوجودي المادي، ثم بين الوساطتين (جدول العقل النظري) يُغني عن الوسيط الاجتماعي بين الأولين، وعن الوسيط الاجتماعي بين الثانيتين (ولا وجود لوسيط اجتماعي بين الوساطتين، لأن الحلقة الواقعية الرابطة بينهما هي ما بنفيه يتم الانتقال من الواقعية إلى الاسمية)(٨٨).

فإذا تمّ إدراك الوسيط بين «النفسي ـ المنطقي» و«اللغوي ـ المنطقي» (مؤسسة التعليم والتربية)، والوسيط بين «المنطقي ـ الوجودي» و«الوجودي ـ المادي» (مؤسسة الإنتاج والبحث) وكلتاهما مؤسستان اجتماعيتان، انتهت كل إمكانية للميتافيزيقا الواقعية: مؤسسة التعليم والتربية، ومؤسسة الإنتاج أو التقنية والبحث، تلكما هما الوسيط في عملية المعرفة

---

(٨٨) والغريب أن الفلسفة الكانطية قد أبقت على هذه الوساطة الميتافيزيقية وإن كانت قد أنّستها: فالذات المتعالية والآليات الذاتوية في الفينومينولوجيا المتعالية كلها وسائط لتفسير المعرفة تفسيراً وهمياً في غياب التفسير الفعلي لها بآليات اجتماعية تاريخية. ولعل ذلك هو الأمر الذي أدركته الأفلاطونية المحدَثة الجرمانية (هيغل ومن بعده، وماركس ومن بعده) إدراكاً اعتبره هابرماس وضع حدّ للتفلسف نفسه، كون مجال بحثها صار غريباً عنها في اللحظة نفسها التي ظنت أنها قد جعلته معلوماً علماً مطلقاً فيها (العلم المطلق والمادية الجدلية بوصفهما قد أخرجا من الفلسفة مركزها فأنهياها من الداخل). ويمكن أن نقول إن محاولة أرنست كاسرار، بخصوص المستوى الرمزي من الفعالية العلمية:

Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques* (Paris: Minuit, 1972), tome 3, 3ème partie, pp. 313-394.

ومحاولة ميشال فوكو بخصوص مستويَيْها الرمزي والممارسي، من أفضل المحاولات المُبرزة لهذه النهاية المؤلِمة للفلسفة الواقعية، بفضل طريان هذا المجال الجديد الذي تأخرت الفلسفة في إدراكه أو نكصت عنه بعودتها إلى البديل الوهمي منه في الذاتيات المتعالية. انظر:

Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1966), chap. 3, pp. 229-261.

ولست أدري ما الذي يمكن أن نحتاج إليه من آليات لتفسير المعرفة العلمية عدا الآليات العضوية النفسية، والآليات الرمزية الاجتماعية: فهل يقتضي التفلسف، ضرورةً، وضع أسس ميتافيزيقية لإخراج المعرفة العلمية من التاريخية تأسيساً للمتعالي فلا تكون إلاّ ديناً متخفياً؟

العلمية بمعناهما الاسمي، أي بما هي وضع واختراع للمعلوم وللعلم في الوقت نفسه، ضمن الممارسات الاجتماعية المضمونية والشكلية التي وصفنا.

ولعل من أبرز العلامات على النظرة التاريخية للعلم أمرين اثنين طبعا المقدمة ويحتاجان إلى التنويه:

١ ـ الأمر الأول هو وجود مسألة المعرفة والبعد الرمزي من الوجود الاجتماعي في أول أبواب المقدمة وفي آخرها. وهي، في الباب الأول (المقدمة السادسة والأخيرة منه)، تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم المعرفة الفطرية أو العفوية التي هي أحد شروط الوجود الاجتماعي، لذلك كانت ضمن الشروط المادية والمناخية الطبيعية(٨٩). أما في الباب السادس، فهي مشروطة بجميع ما تحقق في الأبواب الخمسة الأولى، أعني العمران البشري على الجملة والعمران البدوي أو الشكل البدائي من العمران، ثم الوسيط الناقل إلى الشكل الحضري منه، أعني الدولة، ثم العمران الحضري، وأخيراً الحضارة المادية وكسب المعاش، وضمنها يتنزل مضمون الباب السادس(٩٠).

---

(٨٩) الملاحظ أن الباب الأول من **المقدمة** يحمل العنوان الغامض التالي: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات». ومقدماته الست هي:

١ ـ في أن الاجتماع الإنساني ضروري.

٢ ـ في قسط العمران من الأرض.

٣ ـ في (...) وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم.

٤ ـ في أثر الهواء في أخلاق البشر.

٥ ـ في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم.

٦ ـ في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا.

وهي جميعاً تتعلق بالمحددات الأولية للعمران: الجغرافية الطبيعية والعضوية النفسية الناتجة منها، وثمرتها الأساسية ضربُ المعرفة الذي سيؤدي دوراً كبيراً في تأسيس سلطان الدول على «القدرة الغيبية»: إذ حتى الرياضة هنا، فإنها رياضة روحية فردية لا تحتاج ـ خلافاً لمضمون الكتاب السادس ـ إلى شروط اجتماعية متقدمة عليها، بل هي متقدمة على الشروط الاجتماعية.

(٩٠) وقد فسر ابن خلدون ذلك في مقدمة **المقدمة**: «وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبيّن لك بعد. وكذا تقديم الملك والبلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلّم العلم كمالي وحاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه. ومن حيث العمران كما نبيّن لك بعد» (ص ٦٨). وطبعاً لم يُدخل ابن خلدون العلوم ضمن الكسب كما أدخل الصنائع، لأن العلوم كانت ما زالت لم ترتبط الارتباط الكامل بالصنائع لكون هذه لم تصبح بعد مستندة إلى العلوم النظرية. ولكون العلوم النظرية لم تبلغ مستوى استعمال الأرغانون المجهز للإدراك الحسي: لذلك كان لمثل هذه العلاقة بديل زائف هو السيمياء والسحر الذي يزعم أصحابه تطبيق «نظريات» روحية رياضية على بنية المادة لتغييرها بالتأثير في أرواحها! هذا مع الإشارة إلى أن ابن خلدون قد أدخل مضمون الباب السادس في إطار الصنائع، إذ إن تعليم العلم من الصنائع كما يحاول بيانه ابن خلدون، في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب السادس.

٢ ـ الأمر الثاني ـ وهو داعم للأول ـ هو عنوان الفصل الرابع من الباب السادس، وهو الفصل المحدد للعلوم التي سيعرضها ابن خلدون في هذا الباب: «في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد». فـ «لهذا العهد» التي أبرزناها تفيد، بكل وضوح، بأن العلوم الواقعة في العمران متغيرة بحسب العهود. وهذا العنوان، لو أُخذ حرفياً، لكان كاذباً؛ لأن ابن خلدون لم يورد فيه كل علوم الموسوعة الفلسفية التي نعلم أنه هو نفسه قد علّق على بعضها مثل العلوم المسماة بالعلوم العملية (السياسة، الأخلاق، الاقتصاد المنزلي) أو العلوم الإنتاجية (الخطابة، الجدل، الشعر). وهو ما يستوجب أخذ العنوان على محمل الإجمال: فيكون مفيداً «العلوم الغالبة على هذا العهد». كما ان كلمة «علوم» لا يعني بها ابن خلدون ما يَعترف له بالعلمية، بدليل أنه، بعد العرض، يذهب إلى دحض ما لا يُسلّم له بهذه العلمية كالميتافيزيقا(٩١)، والكيمياء(٩٢)، والسحر، وصناعة النجوم(٩٣).

ولنأتِ الآن إلى بعدَي التاريخية في المعرفة العلمية، أعني تاريخية المضمون، وتاريخية الشكل، كما حددهما ابن خلدون:

١ ـ **مضمون العلوم** (سواء كانت نقلية، وهي هنا تعني جميع العلوم المتعلقة بالمجتمع أو العلوم الإنسانية، في غياب العلوم العملية التي لم يذكرها ابن خلدون في **المقدمة**، كما أشرنا إلى ذلك، أو عقلية، وهي هنا جميع العلوم المتعلقة بالطبيعة أو العلوم النظرية في غياب النظريات الطبيعية الكلامية (دقيق الكلام) التي لم يذكرها ابن خلدون)، ويعتبرها ابن خلدون خاصة بالعمران الحضري لأنها من الكماليات وليست من الضروريات، ثم لأن العلوم تابعة لصناعة التعليم تنمو بنموها وتضمحل باضمحلالها: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدمناه، من جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع. ومن تشوّف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو»(٩٤).

٢ ـ **وشكل العلوم** بضربَيها مرتهِن بتطور صناعة التعليم التي هي تاريخية: «وذلك أن

---

(٩١) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها،» ص ٩٩٢ ـ ١٠٠٢.

(٩٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها،» ص ١٠١٠ ـ ١٠٢٠.

(٩٣) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٢: «في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها،» ص ١٠٠٢ ـ ١٠٠٩.

(٩٤) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة،» ص ٧٧٧.

الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول مَلَكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملَكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً. وهذه الملَكة هي غير الفهم والوعي[٩٥]، لأنّا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدي فيه، وبين العامي الذي لم يحصّل علماً وبين العالم النحرير. والملَكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدل على أن هذه الملَكة غير الفهم والوعي. والملَكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل أفق وجيل»[٩٦]. وقبل هذا الفصل، حاول ابن خلدون، في أول فصول الباب السادس، شرح تكوينية العلم في علاقتها بتكوينية التعليم جاعلاً من تاريخهما أمراً واحداً: «ثم إن فكره [الإنسان المتشوّف إلى المعرفة] ونظره يتوجه إلى واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة[٩٧] مَلَكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً. وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشيء إلى تحصيل ذلك فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا»[٩٨].

بل إن الفصل الثاني من هذا الباب السادس يحاول فيه ابن خلدون، بالاستناد إلى تاريخ المؤسسة التعليمية في الحضارة الإسلامية مغرباً ومشرقاً، البرهنة على تاريخية العلم الناتجة من تاريخية التعليم؛ بل إنه قد ذهب إلى حدّ ربط درجات الوعي والذكاء البشري بهذه التاريخية في محاولته لدحض ما شاع من زَعْم حول غباء المغاربة أو البدو، بالمقارنة مع المشارقة أو الحضر: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحّالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية[٩٩] ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من

---

(٩٥) وهذا هو الفرق الواضح بين المعرفة، بما هي أمر نفسي عضوي وبين العلم، بما هو ظاهرة اجتماعية رمزية (مشروطة طبعاً بالأولى) ولكنها غير مقصورة عليها. والأمر الذي يتعلق به التفسير للربط بين البعد النفسي المنطقي (التصور والتصديق) والبعد الرمزي المنطقي (الحد والقياس) هو الذي يُنسب إلى هذه الوساطة الاجتماعية التاريخية، أعني مؤسسة التعليم.

(٩٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢: «في أن تعليم العلم من جملة الصنائع،» ص ٧٧٠ - ٧٧١.

(٩٧) «الحقيقة» و«الحقائق» يقصد بها أنواع الموجودات الخارجية وهو ما يقابل الأعيان وليس الصدق في الذهن.

(٩٨) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري،» ص ٧٧٠. وهذا النص يتعلق بنشأة العلم من المعرفة بما هي أساس عضوي نفسي وتحوله إلى «علم مؤسسة» من خلال علاقته بالتعليم. وطبعاً لو عمّق ابن خلدون التحليل لكانت النشأة نفسها اجتماعية: إذ إن أدوات التحصيل والتعبير وعزل «الحقيقة» التي يتعلق بها العلم، كل ذلك من الظاهرات الاجتماعية. لكن عرض ابن خلدون هو بحث في النقلة من النظري إلى المكتسب ومن الطبيعي إلى الاجتماعي التاريخي، إذ إن عنوان الفصل هو «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»، أي لا بد منه فيه، وليس بمعنى كونه ظاهرة طبيعية.

(٩٩) وهذا التفسير للتفاوت بين المشرق والمغرب (ومن جنسه التفاوت بين أهل البدو وأهل الحضر كما =

كسبهم في العلوم والصنائع. وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة، اللهم إلاّ الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع. فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر[١٠٠]. وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع. ونزيده الآن شرحاً وتحقيقاً: وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش، والمسكن والبناء، وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب يوقّف عندها في جميع ما يتناولون ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تُتعدى[١٠١]. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يُكسِبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل بسرعة لإدراك المعارف»[١٠٢].

تاسعاً: تجاوز نموذجَي الواقعية العملية

ها نحن إذاً نلمس القصد بما أشرنا إليه من تغيير تام لأداتي علم السياسة (علم العمران) عند الفلاسفة، أعني: ١ ـ أداة المدني ـ النفسي، ٢ ـ أداة الاقتصاد المنزلي.

١ ـــ أداة «المدني ـــ النفسي»:

ذلك أن النفسي نفسه قد صار هو بدوره تاريخياً اجتماعياً وهو ما أطلقنا عليه اسم أرخنة النفسي (المقابَلة بين النفسي في المجتمع البدوي والنفسي في المجتمع الحضري، من حيث الأخلاق، والملَكات المعرفية، بل وحتى العضوي نفسه، لدور الغذاء المتغير بينهما: الكفاف في الأول والبطر في الثاني). فالنفسي الذي أصبح تاريخياً هو بدوره لم يبقَ صالحاً ليكون نموذجاً طبيعياً، تقاس عليه المدينة (نموذج الملَكات الثلاث)[١٠٣].

= رأينا في الفصل نفسه) يستند إلى عدم إدراك تاريخية العلم والمعرفة ودرجة الرقي العقلي للأمم: لذلك تكررت عبارات الفطرة والنفس الناطقة، وهي مذكرة بنظرية العقول وبالتفسير الميتافيزيقي للعلم والمعرفة عند الفلاسفة.

(١٠٠) إشارة إلى ما تقدم في الباب الأول حيث يعالج ابن خلدون تأثير العامل الجغرافي والمناخي في العامل العضوي النفسي: وهو عندئذ من جنس الاختلاف الراجع إلى الطبائع وليس إلى التاريخ والاجتماع (طبعاً عند ابن خلدون وليس عندنا الآن).

(١٠١) وهذا النوع من الأنماط الثقافية والنماذج السلوكية هو الذي يتحول إلى شبه طبيعة يتفوق بها المنتسب إليها على غيره ممن لا ينسب إليها. ومثل هذا يعيشه كل من لا يفهم طبيعة الفرق بين المجتمعات النامية والمجتمعات المتقدمة. فالواحد منا يعجب من مردودية عمل المثيل له في أوروبا، رغم كونه قد درس معه وكان متفوقاً عليه، إذا قارنه بمردود عمله في بلاده بعد العودة. والسر هو هذا الذي أشار إليه ابن خلدون: هذه «الآداب التي هي كأنها حدود لا تتعدى» التي نسميها مؤسسات وأنماطاً ثقافية ونماذج سلوكية تغيب هنا وتحضر هناك!

(١٠٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢، «في أن تعليم العلم من جملة الصنائع»، ص ٧٧٥ ـ ٧٧٦.

(١٠٣) ولعل من عجائب الأمور أن هذه النموذجية التي للنفسي ظلت قائمة حتى عند أوغست كونت المزعوم واضعاً لأسس الاجتماع: إذ إن قياس الجماعة على الفرد والاجتماع على النفس من أهم أسس علمه للاجتماع والتاريخ.

٢ ــ أداة الاقتصاد المنزلي:

ذلك أن المنزل نفسه قد صار هو بدوره تاريخياً اجتماعياً. **فاقتصاد الكفاف** في العمران البدوي بضربَيه، الرعوي والزراعي، واقتصاد الرفاه في العمران الحضري بضربَيه الصناعي والخدماتي هما المحددان لضربَي «الاجتماعي»، وليس نموذج المنزل هو المحدد بما هو طبيعيَ. إذا لم يبقَ المنزل طبيعياً: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله وأ ـ الابتداء بما هوَ ضروري منه وبسيط، ب ـ قبل الحاجي:

أ ــ العمران البدوي: الضروري والبسيط

(١) فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة؛

(٢) ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها.

وهؤلاء القائمون على الفلح (١) والحيوان (٢) تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعُهم وتعاونهم في حاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصِّل بُلْغَةَ العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ب ــ العمران الحضري: الكمالي والمعقّد

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا على الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر [...].

وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان:

(١) ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع.

(٢) ومنهم من ينتحل التجارة.

وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجْدِهم»(١٠٤).

جمعنة المنزل محددة للأداة الجديدة لتحليل العمران بنموذج اقتصادي غير نموذج الاقتصاد المنزلي. وهذا النموذج محدد لأنماط العيش وما يتبعها من الصنائع المنتجة لمضمون العلوم ومن الصنائع المنتجة لشكلها. والأولى هي جميع الصنائع المنتجة، والثانية هي جميع الصنائع المُعْلِمَة. وهذه التكوينية تجعل أداة «المدني ـ النفسي» تفقد جدواها لأن النفس نفسَها تأرخنت فأصبحت تستمد ما هي عليه من الاجتماع، فلا يمكن عندئذ أن تبقى نموذجاً له،

---

(١٠٤) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ١: «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية»، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

بل هي حصيلة لتطوره خلقياً ومعرفياً: جمعنة المنزل وقصدنة النفس أو أرخنتهما هي التي ينتج منها جمعنة العلم وأرخنته، إذ يُربط مضمونه وشكله بالاقتصاد، وتُربط القدرات المعرفية للإنسان بالمؤسسات المتعلقة بالصناعات المضمون، وبالصناعة الشكل أو التعليم في المجتمع.

وهكذا تم لنا تحديد الوساطتين اللتين اكتشفهما ابن تيمية فجعل صيرورتهما موضوعاً للعلم أمراً ممكناً:

الأولى: الوساطة بين «النفسي ـ المنطقي» (التصور والتصديق) و«الرمزي ـ المنطقي» (الحد والقياس): وهذه هي وظيفة مؤسسات البحث والتعليم والعلم كممارسة اجتماعية، ولا دخل لنظرية العقول في ذلك؛ بل هي نظرية لا معنى لها، لأنها لم توجد إلاّ لتعويض غياب هذا التفسير العلمي للفعالية العلمية.

الثانية: الوساطة بين «المادي ـ الوجودي» (الذات والوجود بالنسبة إلى الأشياء الخارجية اجتماعية كانت أو طبيعية) و«المنطقي ـ الوجودي» (الصورة الجوهرية والعلية): وهذه هي وظيفة مؤسسات الصناعات التي تحول الوجود الخارجي الخام إلى وجود عقلي رمزي قابل للمعالجة العلمية المذكورة في «الأولى».

تلك هي النتائج الأساسية للانقلاب الاسمي في نظرية العلم والوجود النظرية، وتلك هي علائقها بالانقلاب الاسمي في نظرية العمل والقيمة العملية. وبذلك وصلنا إلى همزة الوصل بين الاسمية النظرية عند ابن تيمية التي فرغنا منها والاسمية العملية عند ابن خلدون التي نخصص الفصل اللاحق والأخير لوجهها الموجب، بعد أن درسنا وجهها السالب في الفصل الرابع. وليس هذا الوصل مجرد رابط خارجي بين الاسميتين أو بين صاحبيهما، بل هو ناتج ضرورة من كون العلم النظري أصبح، بما هو فعالية منتجة لمعلومها ولعلمها له، عملاً حقيقياً وليس مجرد فعل ذهني يحدث في دماغ العالم: إذ إن العلم غير المعرفة، فالأول مؤسسة اجتماعية مضموناً وشكلاً، والثانية قدرة عضوية نفسية، هي المعطى الطبيعي للحيوان الإنسان. وبما كانت هذه القدرة شرطاً في الاجتماع، فهي فطرية؛ وبما هي مشروطة بالاجتماع فهي مكتسبة. والمكتسب منها ليس أمراً يأتي بفضل العقول وآلياتها، بل هو صادر عن مؤسسات إنتاج مضمون العلم، أعني التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء بفضل ممارستها، ومؤسسة إنتاج شكل العلم، أعني مؤسسة التعليم التي، بفضل توزيع العلم وتبليغه، تحتاج إلى تنظيمه وتنظيره ليصبح منظومة رمزية مشاكلة لمرموزاتها.

لذلك فلا عجب إذا كانت الفصول الأربعة الأخيرة من الباب الخامس[(١٠٥)] متعلقة

---

(١٠٥) وهذه الفصول هي: ٣٠: «في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية»؛ ٣١: «في صناعة الوراقة»؛ ٣٢: «في صناعة الغناء»، و٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب». =

بالصناعات المعِدَّة للتعليم مادياً وصورياً، والفصول الأربعة الأولى من الباب السادس(١٠٥) متعلقة بعلم اجتماع المؤسسة التعليمية، وبصورة أدق بعلم اجتماع دورها في تكوين العلوم، بما هي منظومات رمزية، متحيِّزة في الرموز، وبما هي منظومات سلوكية وأنماط ونماذج حضارية متحيِّزة في نفوس أصحابها، مما يجعل المقابلة بين البداوة والحضارة مقابلةً بين المعرفة الفطرية الساذجة، والمعرفة العلمية المرتبة(١٠٧).

إن العلم النظري نفسه أمر معمول، وهو، من هذه الناحية، أحد موضوعات نظرية العمل التي لا تقتصر على العمل، بما هو قسيم النظر، بل تشتمل عليهما معاً: أحدهما عمل نظري والثاني عمل عملي. وليس البعد العملي من النظر أمراً خارجياً يأتي من كونه ذا شروط اجتماعية هي شروط الناظر أو شروط المنظور، بل هو من جوهر النظر نفسه: كون النظريات، بما هي موضوعات، من جنس الموضوعات العملية، أعني أنها أمور وضعية اجتهادية، وليست حقائق أو طبائع للأشياء. إنها تكاد تكون قيماً فكرية للأشياء من جنس القيم العملية، في المفهوم الواقعي، شرط عدم إعطاء مفهوم القيمة معناه المعياري وحصره في معناه الإضافي إلى الإنسان، بما هو محدِّد لقيم الأشياء وضعياً، وليس محسِّناً أو مقبِّحاً بالعقل(١٠٨).

= وبيِّن أن الفصل ٣٢ هو الوحيد الذي يبدو عديم العلاقة بالوصل بين البابين ٥ و٦ من أبواب المقدمة. ولكن عند قراءة الفصل يتبين أن الغرض منه هو نظرية الموسيقى بما هي التناسب بين الأصوات والترتيب الحاصل في الآلات والأشعار والإدراك الفني، وهذه جميعاً تمثل ذروة العقل الحصيلة غير الطبيعي، أعني الذي يمثل ذروة الترويض والتريض. إذ لا ننسى أن الموسيقى هي أهم أدوات الرياضيات وأهم مجالات تطبيقها. لذلك جاء في هذا الفصل عرض لنظرية النسب الرياضية في الموسيقى وغيرها وعلاقة ذلك بالحضارة. أما الفصول الثلاثة الباقية فأمرها بيِّن: فالأول يتعلق بصناعة الأداة المادية للتدوين (الخط والكتابة) وهو شرط النظرية بإطلاق. والثاني يتعلق بصناعة «الطباعة والنشر بلغتنا الحديثة» والتوثيق عامة. والأخير يتعلق بالمفعول النفسي لتعاطي الكتابة والحساب خاصة، وجميع الصناعات عامة.

(١٠٦) وهذه الفصول هي: ١: «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»؛ ٢: «في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع»؛ ٣: «في أن العلوم تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة»، و٤: «في أصناف العلوم الواقعة لهذا العهد». وهنا أيضاً الفصول الثلاثة الأولى لا تحتاج إلى تعليق. أما الفصل الرابع فهو يهمنا لعبارة «لهذا العهد» فيه التي تعني أن العلوم حصيلة تاريخية. ويهمنا كذلك بما يتضمنه من تصنيف للعلوم يقابل بين العقلي والنقلي مضموناً فقط، كون النقلي، من حيث شكله، عقلياً: أي ان مادة بحثه معطاة أو من وضع الشارع. لكن صياغتها العلمية ليست معطاة بل هي عقلية خالصة، ويكون دور العقل فيها كدوره في المعطى الطبيعي الذي هو بدوره ليس من وضع العالم إلاّ شكلاً أي بما هو معلوم وليس بما هو هو.

(١٠٧) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢: «في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع»، ص ٧٥٥ - ٧٧٦: «ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة لإدراك المعارف». وبقية النص تقابل بين الحضري والبدوي بهذا المعنى (ص ٧٧٦ - ٧٧٧).

(١٠٨) من هنا أهمية الموازاة بين ما حدث في النظر وما حدث في العمل وضرورة التوحيد بينهما في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

الفصل السادس

في «الترابط بين العلم العملي و«الواجبات» الذاتية للأشياء (أو الكلي العملي)

قال ابن خلدون[1]: «والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلاّ من غلب عليهم. وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي». قلت: وهذا تقرير في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. وقوله: «وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» بل لا يكون البتة. وقاعدة أن كل أصل علمي يُتّخَذ إماماً في العمل فشرطُهُ أن يَجْري العمل به على مجاري العادات في مثله، وإلاّ فهو غير صحيح، شاهد لذلك[2].

آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية النظرية كانت يسيرة التحديد، لأن ابن تيمية ألّف في دحض الأولى (ولم يؤلف لإثبات الثانية): **الرد على المنطقيين**. لكن آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية ستكون عسيرة التحديد، لأن ابن خلدون ألّف في إثبات الثانية (ولم يؤلف في دحض الأولى): **المقدمة**. لذلك فإن بداية هذا الفصل ستكون أعسر من نهايته بخلاف السابق، حيث كانت النهاية أعسر من البداية. فلقد كان علينا في الحالة الأولى ـ الاسمية النظرية عند ابن تيمية ـ أن نستنتج الوجه الموجب منها مما أتى استطراداً، ضمن معالجة الوجه السالب؛ وأصبح علينا الآن أن نستنتج ـ في حالة الاسمية العملية عند ابن خلدون ـ الوجه السالب منها مما أتى استطراداً ضمن المعالجة الموجبة. **فالرد على**

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص٣٤٧.

(٢) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.])، المقدمة ٢، الفاتحة ١٠، ص ٩٧.

المنطقيين دَحَضَ الواقعية النظرية، وفيه نجد أسس الاسمية؛ والمقدمة وَضَعَتْ أسس الاسمية، وفيها نجد دحض الواقعية العملية. لكأن الأول بالدحض النسقي أغنى الثاني عنه، والثاني بالتأسيس النسقي أغنى الأول عنه، وهو ما يفسّر ما بحثنا عنه من استكمال لعمل الأول عند الثاني، وما سنبحث عنه الآن من استكمال لعمل الثاني عند الأول، خصوصاً وقد بيّنا أن الاسمية النظرية تؤدي حتماً إلى زوال البون الأنطولوجي بين العملي والنظري، ومن ثم إلى زوال البون الإبستمولوجي بين علميهما.

لكن تحليلنا آليات النقلة الأولى بيَّن أن الدحض ليس مجرد مناوشات تستند إلى نظرية موجبة خالية من النسقية، لكونها في شكل استطرادات؛ بل هي نسق تام، حاولنا تحليل بنيته ومضمونه في الفصل السابق. وسيبيِّن تحليلُنا آليات النقلة الثانية، في هذا الفصل، أن الإثبات الخلدوني للاسمية العملية يتضمن، فعلاً، دحضاً نسقياً للواقعية العملية، يربط المحاولة الخلدونية بالفلسفة العملية ربطاً مباشراً، من طبيعة الربط نفسه الذي اكتشفناه في حالة الاسمية النظرية عند ابن تيمية، رغم كونه في شكل استطرادات كذلك(٣).

ومن دون الكشف عن هذه الآليات يصبح العمل الخلدوني متعذِّر الفهم: اذ كيف يمكن للتساؤل الإبستمولوجي حول علمية التاريخ ـ وهو من العلوم النقلية الخالصة، ولا وجود له في الموسوعة الفلسفية ـ أن ينتهي إلى حل إبستمولوجي حول علم السياسة أو علم العمران، وهو من العلوم العقلية الخالصة ولا وجود له في الموسوعة الكلامية، حتى بعد تمازج

---

(٣) ما تتضمنه أعمال ابن تيمية من أسلوب الرد جعل الوجه الموجب من إصلاحه فاقداً العرض النسقي. وما تتضمنه أعمال ابن خلدون من أسلوب العرض الموجب لإصلاحه جعل الدحض النسقي غائباً عنها. لكن كلا الوجهين اللذين يبدوان خاليين من النسقية هما الأساس الحقيقي لعملِ فيلسوفَينا:

ـ فابن تيمية، الذي يغلب على عمله بُعدُ الدحض للفلسفة الواقعية، أُسُسِها النظرية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في النظر، لتأسيس العمل الذي أدت واقعية الكلي النظري إلى نفي شروطه. وإذاً فالنسق هو تأسيس العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في النظر، وذلك بدحض الفلسفة الواقعية في النظر عند الجديلتين، الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية.

ـ وابن خلدون الذي يغلب على عمله بُعدُ الإثبات للفلسفة الاسمية، أُسُسِها العملية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في العمل، لتأسيس علم العمل النظري الذي أدت واقعية الكلي العملي إلى نفي شروطه. وإذاً فالنسق هو تأسيس علم العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في العمل، وذلك بدحض الواقعية العملية والاستغناء عن دحض الواقعية النظرية التي تمت في عمل ابن تيمية.

ـ من هنا كان التكامل بين العملين: أحدهما بدأ بالدحض أساساً، فاضطُرِرنا إلى استخراج الوجه الموجب من فلسفته، بالاستناد إلى حججه ضد الواقعية المدحوضة. والثاني بدأ بالإثبات أساساً فاضطُررنا إلى استخراج الوجه السالب من فلسفته بالاستناد إلى حججه للاسمية. ونقد المؤرخين ليس هو الوجه السالب الحقيقي، بل هو إحدى نتائجه، الوجه السالب الفعلي هو نقد نظرية التاريخي والعمل عند الفلاسفة (السياسة المدنية) والمتصوفة (الثورات بلا عصبية، والفاطمي).

الثقافتين منذ عهد الفصل؟[٤] ما الذي حدث فجعل تحديد شروط العلمية بالنسبة إلى أرغانون علوم النقل عامة، نظريِّها وعمليِّها (التاريخ)، يكون ثورة في أرغانون علوم العقل العملية (المنطق العملي أو نظرية التاريخ الفلسفية أو السياسة المدنية، وهذه جميعاً مترادفات)، وذلك استكمالاً للثورة في أرغانون علوم العقل النظرية (أعني المنطق النظري، أو نظرية الطبيعة الفلسفية، أو الميتافيزيقا، وهذه جميعاً مترادفات)؟ كيف تمت النقلة من المدني النفسي والاقتصادي المنزلي، أداتين لعلم السياسة المدنية، إلى قصدنة المدني وجمعنة الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون؟ ولم يُعدُّ ذلك شرطاً في علمية التاريخ؟ هل يمكن أن نفهم ذلك من دون دحض أتى استطراداً في المقدمة، قياساً على البناء الذي أتى استطراداً في **الرد على المنطقيين**، أعني من دون دحض للآليات المدنية النفسية، والاقتصادية المنزلية التي بنى عليها الفلاسفة واقعيتهم العملية، بناءً غاب فيه الوسيط بين النفسي والمدني وبين المنزلي والاقتصادي، فتعذَّر التخلص من الواقعية الجاعلة من الشرائع طبائع؟[٥].

يقتضي فهم هذه المعضلات أن نعالج مسألة الربط هذه، قبل العرض الإيجابي للحل الخلدوني الذي ~~سينتهي إلى~~ الصياغة الفلسفية العامة لمسألة الكلي ببعدَيه العملي والنظري في جذرها الواحد، أعني منزلة الانسان التي يحددها ابن خلدون تحديداً ذا مصطلح ديني: الخلافة السيدة على عالم الحوادث، بفعاليتي النظر والعمل المسخِّرين للطبيعة والشريعة عوض المسخَّرين لهما[٦].

وبذلك فإن هذا الفصل سيتضمن مرحلتين كلتاهما مضاعفة:

---

(٤) المعلوم أن الكلام يهتم بالمسألة السياسية بعنوانين:

الأول هو مسألة نصب الإمام ما حكمها الشرعي والعقلي. وبحسب هذه المسألة يقع الخلاف الجوهري بين السنّة والشيعة: نظرية المصالح العامة، ونظرية الركن الديني. وبين هذين الحلين نجد الحل الخارجي والاعتزالي. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، **السلطان الزماني والسلطان الروحي** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١). وفي هذا الاطار يدخل النقاش مع الفلاسفة.

الثاني هو مسألة الأحكام السلطانية، وهو من جنس القانون العام المتعلق بالمؤسسات أو القانون الدستوري المستمد من الشريعة المنزلة ومصادر الفقه الأخرى.

(٥) سر الواقعية العملية هو عينُه سر الواقعية النظرية: أعني نظرية الطبائع الذاتية للأشياء موضوعاً للعلم النظري، والقيم الذاتية للأشياء موضوعاً للعلم العملي. وإذا كان الوسيط الميتافيزيقي ـ أعني المطابقة بين النظري والوجودي ـ هو الذي مكن الفلاسفة من الاستغناء عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول النظري، فإن الوسيط الميتاتاريخي ـ أعني المطابقة بين العملي والأكسيولوجي ـ هو الذي أغناهم عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول العملي. ونفيُ الوساطتين الميتافيزيقية (نظرية الطبائع الذاتية موضوعاً للعلم) والوساطة الميتاتاريخية (نظرية القيم الذاتية موضوعاً للعمل) أرجع الحاجة إلى الوساطة التاريخية: وذلك ما أثبته ابن تيمية بسلب الواقعية، وأثبته ابن خلدون بإيجاب الاسمية.

(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٢، الفصل ٢٤: **«الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء،»** الباب ٥، الفصل ١: **«في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما،»** والباب ٦، الفصل ١١: **«في أن عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر».**

أولاً: المرحلة المحدَّدة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية:

١ ـ جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني.

٢ ـ تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية.

ثانياً: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها:

١ ـ آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية.

٢ ـ النتائج العملية والنظرية أو منزلة الانسان بما هو مشرِّعٌ لذاته.

أولاً: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية

١ ـ جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني

هنا أيضاً، حُسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العمل الالهي في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدمة، والفصل الثالث)(٧)، وتمّ دحض الطبع بالنسبة إلى العمل الانساني في الوجه السالب من الاسمية العملية (الفصل الرابع). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العمل شكلاً ومضموناً في الاسمية العملية العربية، فيكون موضوع العلم العملي، بشكله ومضمونه، من فعاليات الانسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ العمل وعلمه، وليس إدراكاً لقيم ذاتية للأشياء متقدمة الوجود على العمل وعلمه؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم العملي والأكسيولوجي فكًا يجعل موضوعه هو بدوره انسانياً

---

(٧) وذلك هو مدلول المواقف من مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وقد مر النفي والإثبات فيها بمرحلتين:

ـ نفي التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الأشعري ويقابله إثباتهما بالمعنى الاعتزالي. وتفيد المقابلة بين نسبة التشريع إلى الإرادة الالهية والتوقيف الذي ينتج منه أن العقل لا يستطيع أن يعلم الصفات القيمية للأشياء لأنها ليست ذاتية لها قبل ورود الشرع ونسبته إلى الصفات الذاتية للأشياء التي ينتج منها أن العقل يعلم ذلك لكونها ذاتية للأشياء.

ـ نفي التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الصوفي ويقابله إثباتهما بالمعنى الذي نجده عند ابن تيمية. ويفيد نفي الفرق بين الأمر الديني والأمر الكوني أو بين المستوى القيمي والمستوى الوجودي من الوجود. فالمتصوفة يعتبرون المستوى القيمي مجرد رسوم لا معنى لها إلاّ عند من لم يبلغ ذروة الحقيقة حيث يعلم أن لا فرق بين الطاعة والعصيان في الوجود، والكل، من زاوية القضاء والقدر، سيّان.

وبيِّن أن المرحلتين بينهما صلة. فالنفي الصوفي، الذي يبدو إطلاقاً للنفي الأشعري، هو في الواقع نفي له. ذلك أن النفي الأشعري ينفي ذاتية القيم قبل الشرع، ولا ينفي وجودها بعده. والنفي الصوفي ينفي وجودها بعده لاستغنائه بما قبله، أعني بالأحكام الكونية، بديلاً من الأحكام الشرعية. وإذاً فهو إطلاق للإثبات الاعتزالي خلافاً لما يُظن. لذلك فإن الإثبات الذي يقابله ليس نفياً للنفي الأشعري، بل هو إطلاق له: أي إن القيم التي هي الأمر الديني ـ وهو غير الأمر الكوني ـ قابلة للعلم بالعقل بعد وجودها، إذ حتى العلم النظري، بما هو علم بعادات الأشياء، هو من جنسه علم بعاداتها وليس بطبائعها. والعادات هي سُنن إلهية ـ وجودية كانت أو قيمية، كونية كانت أو دينية ـ لذلك وَجب الحذرُ من وحدة الاسم، واختلاف المسمى.

وليس فقط علم هذا المعمول؟ كيف سيثبت ابن خلدون أن الانسان هو المشرِّع الوحيد في تاريخه، وأن السياسي أو العمراني ليس إلاّ ما صنعه الانسان، بحكم آليات اجتماعية لولبها الأساسي هو القوة، وصراع القوى في المجتمع، خلال التاريخ، ولا دخل للسماء ولا للقيم الذاتية العقلية للأشياء في هذه التشريعات الإنسانية؟[٨].

لقد حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصلاً غير مشروع بين موضوع العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء والجاعلة من التاريخ ميتاتاريخ، ورأينا كيف أمكن ابن خلدون كشف هذا الوصل وبيان خطإه (الفصل الرابع). وعلينا الآن أن نحدد بدقة كيفية الفصل بين العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء، والنتائج الإبستمولوجية للاسمية العملية في مجال علوم العمل وما بعدها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطرأ على نظرية العمل، بعد فك الارتباد هذا بين العمل والأخلاق (بمعناها الفلسفي الواقعي الجاعل منها علماً للقيم الذاتية للأشياء)، ليصبح مرتبطاً بالأخلاق بمعنى تاريخي هو الإنساني الذي أضافه الإنسان في تاريخه إلى الطبيعي.

فالفعالية العملية، أي السياسيات بما هي عمل مُوجد للسياسي بمعنى الوجود الاجتماعي مادة وشكلاً (إذ بلغة أرسطو الميتافيزيقية فإن الدولة ـ عند ابن خلدون، صورة المجتمع[٩] ـ ولما كانت الصورة هي الجوهر، فإن الدولة هي جوهر المجتمع، ومن ثم فإن السياسي بهذا المعنى هو جوهر العمراني، لا بمعنى السياسة الباحثة حصراً في آليات الحكم والأنظمة الدستورية)، ومابعدها الجاعل منها موضوعاً له (أي التاريخ بما هو علم ما تنتجه الفعالية العملية من ظاهرات عمرانية) يتحدَّدان بطبيعة ما يحصله العمل من قيم أو ظاهرات سياسية تنتظم بها الحياة الاجتماعية. فهل هي قيم ذاتية للأشياء أم هي موضوعات اجتهادية لتنظيم ما نعمله وشروط العمل في الحياة الاجتماعية، ولطبيعة العمل نفسه؟ هل الظاهرات العمرانية طبائع أم هي حصيلة لمجرد تشريع اجتهادي يتغير دائماً، بحسب آليات القوى وصراعاتها في المجتمع، وبحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظاهرات الاجتماعية كما تعينت في التاريخ الذي هو ما لنا عنها من تجربة، لكونها ما لها من ظهور في الزمن، لا غير؟

ومعنى ذلك أن الواقعية العملية التي تعتبر الكلي العملي قيمةً ذاتيةً للأشياء أو أمراً واجباً خُلقياً يعلمه علم العمل، ستنفصل ضرورة عن العمل الحاصل، لكونه بالطبع دون الواجب، فيتقابل كمال مثالي للواجب لا وقوع له، ونقصان مادي للواقع لا وجود له. وما كان سيكون تاريخاً للعمل يصبح أخلاقاً، لذلك صار علم العمل التاريخي معدوماً

---

(٨) المصدر نفسه، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ ـ ٧٣، والباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٠.

(٩) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٣: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران،» ص ٥٠٨: «واختل باختلاله (البلاد أو القطر) حال الدولة والسلطان لما أنها (الدولة) صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة».

للاستعاضة منه بعلم للعمل خارج التاريخ، هو الأخلاق، أو علم السياسة المدنية بما هي: «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظُ النوع وبقاؤه»[10]، وليس هو كلاماً «بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الانساني»[11]. وهذا الانفصال بين التاريخي والأكسيولوجي علّته الاتصال بين العملي الواقعي والأكسيولوجي الواقعي في نظرية العمل الفلسفية. وهو اتصال يتعذر التخلص منه، من دون دحضٍ لنظرية العمل الواقعية وإرجاعٍ للأكسيولوجي الواقعي المتعالي على التاريخ إلى مجرَّد وهم، سعياً إلى تحديد المطابقة بين الأكسيولوجي والتاريخي، بعودة الأول إلى الثاني، عودة تُبرِز الطبيعة الوضعية للقيم الانسانية تشريعات، بل وعمراناً، كونها إيجاداً للعمراني نفسه، بما هو حصيلة تاريخية[12].

فإذا تم لنا إدراك ذلك أصبح علينا أن نحلل الآليات التي أدت إلى المطابقة بين نظرية العمل في العلم العملي الفلسفي والأكسيولوجيا، أعني المطابقة التي هي عينُ الطّلاق بين نظرية العمل الفلسفية والتاريخ: وذلك على مستوى بسائط نظرية العمل ومركباتها قياساً على بسائط نظرية النظر ومركباتها (الفصل الخامس). وهذا هو ما يبدو غائباً في العمل الخلدوني وحاضراً في عمل ابن تيمية، غياب الوجه الموجب في عمل ابن تيمية، وحضوره في العمل الخلدوني[13]. ولكن الغياب في الحالتين هو الحضور الاستطرادي للأمر الذي نظنه غائباً في عملهما، حضور الاسمية الموجبة في دحض الواقعية عند ابن تيمية[14]، وحضور دحض الواقعية في إثبات الاسمية العملية عند ابن خلدون[15]، وهذا الحضور هو المطلوب

---

(١٠) المصدر نفسه، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٢ - ٦٣.

(١١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها،» ص ٤١٨.

(١٢) ولا بد هنا من التحرز من كلمة طبيعة. فشتّان بين القول بأن للعمران طبيعة كذا وبين القول بأن العمران طبيعي؛ إذ إن طبيعة العمراني أنه ليس طبيعياً، بل هو تاريخي. والتاريخي طبيعته أنه ليس طبيعياً كونه ما يطرأ على الطبيعة، ويتكون خلال الزمان بما يحدثه الإنسان من تغيير في الطبيعة للطبيعة المحيطة به وفي طبيعته ككائن عضوي له أشكال غريزية، وأشكال ملكات تصبح ذات مضمون لا يحدده إلاّ التاريخ: فمثلاً له قدرة الكلام، لكن كلامه يتكون تاريخياً؛ ولذلك فهو ثقافي يتغير من أمة إلى أخرى، وهكذا بالنسبة إلى كل ما هو إنساني.

(١٣) وسنبين، إنصافاً لابن خلدون، الذي كثيراً ما يتهمه بعضهم بإغفال الجانب الخلقي (انظر مثلاً مقدمة محمد بن عبد الكريم لـ :ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ص ٤٣: «أشياء كثيرة لم يأت بها ابن خلدون ولا سيما في ما يتعلق بالأخلاق»)، أو بالاقتصار على السياسي بحسب ما هو كائن، وإهمال ما يجب أن يكون، أن **المقدمة** لا تخلو من النظرية الخلقية، ومن تحديد السياسة المثالية، ولكن بمعنى مغاير لما كان معهوداً عند الفلاسفة: وذلك ما سنبحث فيه في المرحلة الأخيرة من هذا الفصل.

(١٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، و**درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١).

(١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: **المقدمة**، و**شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]).

الأول، في بداية هذا الفصل.

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الاسمية في العمل، هو مسألة الانفصال بين علم التاريخ وعلم السياسيات الناتج من الارتباط بين نظرية العمل الفلسفية والأكسيولوجيا. ولا يمكن جعل التاريخ علماً للسياسيات أو للعمران البشري ما لم نفك الارتباط بين نظرية العمل والأكسيولوجيا الواقعية، وذلك في مستويي البسائط والمركبات؛ أعني في ما يوازي بسائط العلم ومركباته بما هو آلية نفسية طبيعية، في العمل (إذا ما تصورناه واقعياً) بما هو ذو آلية نفسية طبيعية.

١ ــ البسائط: الشوق، الغاية، الخير، القيمة الذاتية، ذات الشيء.

٢ ــ المركبات: الارادة، الروية، الواجب، العلية الغائية، وجود الشيء.

وهذه المفهومات العشرة تمثل أهم المفهومات الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية العمل ونظرية الأكسيولوجيا الخلقية، بتوسط علم النفس العملي الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة). ويتمثل عمل ابن خلدون الفلسفي القاطع لحلقة الوصل بين التاريخي والأكسيولوجي (بمعناه الفلسفي) في مناقشة هذه المفهومات، لفك الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي؛ وهو فك حاصله الحل الاسمي في مجال العمل بنتائجه في علمي السياسيات (أي العمران) والتاريخ، وخصوصاً في الوساطة الصاعدة من التاريخي إلى العمراني، والنازلة من العمراني إلى التاريخي، بوصفهما بعدَي الموضوع التاريخي كما نحلله في هذا الفصل تحليلاً يحدد العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران عند ابن خلدون بصورة تخلّصها من الدور الذي يبدو مميّزاً لها[١٦].

ولعل ما جعل هذه المسألة غير واضحة المعالم هو عدم الانتباه إلى أن هذا الانفصال نفسه قد حدث أيضاً في نظرية النظر بحكم الارتباط بين النظري والأكسيولوجي. فنظرية النظر التاريخي منعدمة في الفلسفة، لاستعاضة الفلاسفة، منها بنظرية النظر الأكسيولوجية تماماً كما حدث في نظرية العمل، غير أن بروز الطلاق بين تاريخ العمل والأكسيولوجيا العملية في العمل كان أكثر ظهوراً من الطلاق بين تاريخ النظر والأكسيولوجيا النظرية في النظر، لكنه لا يختلف عنه من حيث الطبيعة ولا من حيث النتائج. فكما انفصلت الفلسفة العملية عن العمل التاريخي، انفصلت الفلسفة النظرية عن العلم التاريخي، فكانت الواقعية العملية والواقعية النظرية، في كونهما لا تاريخيتين وأكسيولوجيتين، ما ستكون الاسمية العملية والاسمية النظرية في كونهما تاريخيتين ولا ـ أكسيولوجيتين، مع الاشارة إلى أن ذلك لن يجعل من الواقع في النظر أو في العمل واجبًا، بل يبقى لوقوعه على صفات الحصول غير الضروري، وهو معنى التاريخية وطبيعتها غير الطبيعية. وإذاً فنسبة الفلسفة النظرية إلى العلم

---

(١٦) حللنا ما يبدو من دور في العلاقة بين التاريخ والعمران بما هما علمان، في الفصل الرابع.

التاريخي الذي تصنعه جماعة العلماء كنسبة الفلسفة العملية إلى العمل التاريخي الذي تصنعه جماعة العاملين أو الساسة (العصبية أو الغالب على المجتمع). ومن هنا سيستخرج ابن خلدون الآليات المنتجة للقيم في المجتمع، بما هي وضع تاريخي يفرضه القوي وليست طبائع ذاتيةً للأشياء(١٧)، وبعدها تكون موضوعاً للعلم، فينالها في النظر ما نالها في العمل(١٨).

وقد يعوقنا في تحليلنا المفهومات الأساسية التي تتألف منها نظرية العمل الواقعية غيابُها شبه الكامل في **المقدمة**، اذا لم نربطها بنظائرها البديلة منها فيها، أداءً لوظائفها في تفسير الظاهرة الأكسيولوجية لا بما هي منفصلة عن التاريخية، بل بما هي قد صارت تاريخية، وذلك في مستوى الترابط بين التكوينية الاجتماعية والتكوينية النفسية للقيم ولكل القوانين والقواعد والعادات والمؤسسات الاجتماعية. ويمثّل تحليل هاتين التكوينيتين الوجه الذي ظُنَّ غائباً في **المقدمة**، ليكون في الوقت نفسه دحضاً للواقعية وتأسيساً للاسمية في النظرية العملية، أعني الوجه المتقدم في الواقعية والمتأخر في الاسمية: أي الوجه النفسي الخلقي، بالمقابل مع الوجه الاجتماعي التاريخي.

---

(١٧) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٢، الفصل ٢٣: «في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده،» ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١٨) وإذاً فالعمل يخضع لوضع مضاعف: أحدهما عملي هو وضعُ موضوعه، والثاني نظري هو وضعُ علمه. وكل منهما مضاعف كذلك:

- فالوضع النظري لعلم العمل - مثل أي علم نظري - يكون وضعاً لمضمون العلم الذي لا شيء يُثبت أنه هو عين الموجود الذي يعلمه، بل هو يبقى دائماً مجرد نموذج فرضي عن الموضوع، وهو كذلك وضْع لشكله كون المعلوم من المضمون الموضوع هو ما يُعَدُّ واحداً بين النموذج المفروض والظاهرة التي هو نموذج منها. والوضع الأول يُوجِدُ نظير الظاهرة المعلومة، من دون تحديد تام، والثاني يعتبر ما طابَقَ الظاهرة المعلومة من نظيرها المفروض علماً حقيقياً لها: وهذان الوضعان اللذان يتألف منهما العلم النظري لا يتغيران بتغير طبيعة الموضوع المعلوم، طبيعياً كان أو تاريخياً.

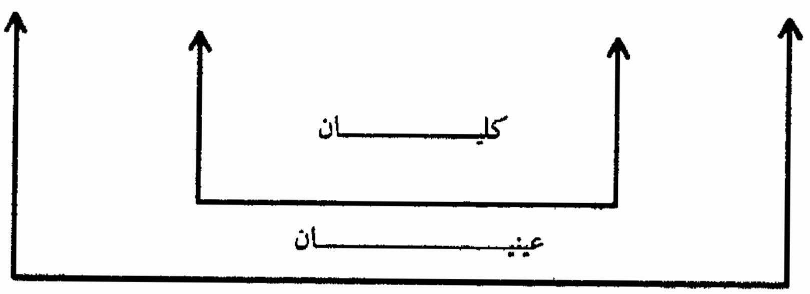
- والوضع العملي هو الذي، بعد حصوله، يكوِّن الظاهرة الموجودة التي يتعلق بها الوضع النظري الذي سبق وصفه. وهذا الوضع العملي للظاهرة العملية، خلال عملها وليس خلال علمها، ليس من صنع العلماء، بل من صنع العاملين، أعني الفعاليات السياسية، وقد يكون العلماء منهم، ولكن لا بما هم علماء، بل بما هم عاملون. ويكون هذا أيضاً مضاعفاً وفي اتجاه مقابل للسابق. في الوضع النظري، الدرجتان هما وضع المعلوم ثم علمه. وفي الوضع العملي، وضع العلم ثم عمله. في الحالة الأولى نتصور الموضوع ونعمل العلم لا الموضوع. وفي الحالة الثانية نتصور العلم ونعمل الموضوع لا العلم. والعلة واضحة. ففي الحالة الأولى المعمول هو النسق الرمزي كهدف. وفي الحالة الثانية المعمول هو الأحداث التاريخية كهدف.

والعلة في الخلط الحاصل بين العمل، بما هو وضع للمعمولات قبل طريانها لتطرأ فتكون موضوعاً للعلم العملي، وعلم العمل، هي كونهما كلاهما يتضمنان درجتي الوضع. فيقع الخلط بين علم العمل الذي لا يختلف من حيث الآلية عن علم النظر والعمل نفسه. بل إن علم النظر نفسه بما هو متضمِّن هذين البعدين، فهو أحد أجناس العمل: من هنا كان تدخلاً في موضوعه بمعنيي التدخل، بواسطة البناء الرمزي للنموذج التفسيري والبناء التقني لنظير الموضوع المعلوم.

فما هي الآلية الواقعية ـ أعني النفسية الطبيعية ـ التي تعلل المطابقة بين العملي والخلقي، بين نظرية العمل والأكسيولوجي الخلقية في الفلسفة القائلة بواقعية الكلي العملي، وكيف سيتم فك الارتباط بين العملي والأكسيولوجي بمجرد نفي واقعية الكلي العملي؟ لمّا كان ما أصاب نظرية العمل هو عينه ما أصاب نظرية العلم، فإن الآلية واحدة، وإن اختلف المضمون: نظري عقلي في الأولى وعملي ارادي في الثانية، هكذا: (ولنسمّ هذا الجدول جدول العقل العملي، قياساً على تسمية جدول العقل النظري في الفصل الخامس).

جدول العقل العملي

١ ـ سلسلة البسائط	الشوق	الغاية كحد عملي	الخير	القيمة	ذات الشيء
٢ ـ سلسلة المركبات	الارادة	الروية كقياس عملي	الواجب	العلة الغائية	وجود الشيء
الحيّز	في ذات العامل	في العاقلية	الحلقة الرابطة	في المعقولية	في ذات المعمول



ويستوجب هذا الجدول ملاحظة أولية لكي تتضح الموازاة بين سلفه في العلوم النظرية وبينه. ذلك أن الحد والقياس في النظر معلومٌ حيّزهُما: إنه القول. أما الغاية والرويّة فحيّزهما غير معلوم. فهل هو السلوك، سلوك العامل الذي تتعين فيه الغاية والرويّة أم هو، ضرورةً، محلٌّ قوليّ، مثل محل الحد والقياس في النظر؟ هل يكون العمل، مثل النظر، لا غناء له عن الوساطة النطقية؟[١٩] وتيسيراً للعلاج نسمي مضمون هذا الجدول، قياساً على مضمون

(١٩) وذلك، بحسب أرسطو، الميزة الإنسانية الأساسية وهي جوهر الاجتماعية أو المدنية بالطبع. انظر: أرسطو، **السياسة**، 1253.2.I أ 7 - 17: وخصوصاً هذه الفقرة:

سلفه، عقلاً عملياً، فتكون مفهوماته مكوِّنةً للعقل العملي، تكوين مفهومات السابق للعقل النظري. لذلك أطلقنا على حيز الغاية والروية اسم العاقلية في الذات العاقلة ونعني العاقلية العملية، وأطلقنا على حيّز مناسبيهما في الذات المعمولة اسم المعقولية العملية. ويعني ذلك التسليم بالتعيّن القولي للحيز الأول، وبالتعيّن الجوهري للحيز الثاني.

والمعلوم أن غاية تحليل هذا الجدول هي الجواب عن سؤالين بحلِّهما تختلف الاسمية عن الواقعية في العمل، اختلافها عنها في النظر:

- **الأول** هو مسألة طبيعة المعمول: أهو أمر ذاتي طبيعي أم هو أمر وضعي تاريخي؟

- **الثاني** هو مسألة طبيعة العمل وآلياته: اذا لم يكن العمل أمراً طبيعياً آلياتٍ ومنتوجاً، فما هي آلياته ومنتوجاته التاريخية؟ وكيف تكون مع ذلك، مثل الوجود الطبيعي، قابلةً للعلم النظري الذي لا يختلف عن العلم النظري ذي الموضوع الطبيعي؟ وبصورة أدق: كيف ننفي عن موضوع العلم العملي الطابع الطبيعي، فنجعله حصيلة تاريخية للفعالية العملية الانسانية نفياً لكونه طبيعة انسانية، ومع ذلك نثبت لعلمه الطابع الضروري الذي لعلم الطبيعة؟ اليس في ذلك تناقض صريح؟ ولكن ألم نرَ بعد أن موضوع العلم النظري ذي الموضوع الطبيعي، هو بدوره، ليس طبيعياً، بل تاريخي لكونه، مثل منتوجات العمل، من صنع التاريخ الانساني، اذ إن المعلوم من الطبيعة، ليس الطبيعي، بل ما صار منها اجتماعياً تاريخياً، بحكم الوضع الانساني لنماذجه الرمزية والتقنية؟

فكيف يفسِّر الواقعي التطابق بين واديي اليمين وواديي اليسار في هذا الجدول، اذا اعتبرنا الوادي الأوسط ـــ **الخير والواجب** ـــ محوراً للتناظر بينهما؟ وقبل ذلك، كيف طابق الوادي الأولُ الثانيَ يميناً، والأخيرُ الذي قبلَه يساراً؟ فإذا لم نضع، تسليماً ميتاتاريخياً غير معلول، واقعية الوادي الأوسط، ولم نستند إلى آلية ميتاتاريخية هي آلية العقول المصوِّرة للموجودات في مادتها وللمعمولات في العقل المنفعل، فكيف سيكون هذا التطابق؟ كيف سيصبح الشوقُ غايةً؟ والارادةُ رويّةً؟ والقيمة قائمة في ذات الشيء؟ والعلّةُ الغائية حالة في وجود الشيء؟ وأي معنى للخير في ذاته وللواجب في ذاته وسيطين بين الأولين والأخيرين من أودية هذا الجدول؟ فإذا كان الخير والواجب، بما هما حلقتان رابطتان، محقِّقَتيْن للتطابق

«La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain; et l'homme seul de tous les = animaux, possède la parole (...) le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible; et, par suite aussi, le juste et l'injuste: C'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cite».

في نظرية العلم العملي، فلِم لا يكون الأمر كذلك في التاريخ، فيتحقق التطابق فعلاً بحيث يكون التاريخ الانساني مطابقاً لنظريته المعيارية التي أصبحت، بحكم واقعية الكلي العملي هذه عِلمَ أخلاق أو منطقَ قيم معيارياً؟

لقد أسلفنا أن البناء الموجب للاسمية العملية عند ابن خلدون جعل هذا الوجه السالب من فك الارتباط بين علم العمل والأكسيولوجي شبه غائب، كما جعل البناءُ السالبُ للاسمية النظرية عند ابن تيمية الوجهَ الموجبَ من فك الارتباط بين علم النظر والأنطولوجي شبه غائب. وكما استطعنا استخراج ما يبدو غائباً عند ابن تيمية، فلنحاول استخراج ما يبدو غائباً عند ابن خلدون، اذ إن الغياب في الحالتين، ليس غياباً إلاّ في بادىء الرأي، كونه حضوراً ذا زخم خطير مثَّل ثورةً إبستمولوجية وأكسيولوجية نقلتنا من ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، ومن ما بعد التاريخ إلى التاريخ، بفضل نقد المنطق الفلسفي وأساسه، ونقد التاريخ الفلسفي وأساسه. إن استحضار هذا الذي يبدو غائباً في عمل ابن خلدون هو ما سيؤدي إلى إبراز آليات العمل الاجتماعية الوسيطة في هذا الجدول، والمفسِّرة للمطابقات التي تفسرها الواقعية بالآلية الميتاتاريخية للعقول المصوِّرة إيجاداً وتعليماً عملياً. ذلك هو العنصر الثاني من المسألة الأولى.

٢ ــ تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية

لم تغب إذاً هذه الآليات في المقدمة، كون البديل منها قد حضر بدلاً منها: وذلك في الآليات الاجتماعية المنتِجة للقيم أولاً، والجاعلة منها، ثانياً، قيماً عامةً تشمل مجموعةً بشريةً ذات وجود تاريخي معيَّن، بالاستناد إلى مادة تشكيلية قابلة للتصوير، هي الحيوان الإنساني الذي له، بالطبع، السلوك القيمي شكلاً، وبالتاريخ، مضموناً، مثلما هو الشأن، مثلاً، بالنسبة إلى الكلام. فله بالطبع القدرة على الكلام، وليس له إلاّ بالتاريخ أن يكون كلامه عربياً أو يونانياً أو أي لغة بعينها[٢٠]. وهذه الآليات الثانية هي التي ولَّدت الواقعية

(٢٠) فكون الإنسان ناطقاً أمر كليٌ. وكون نطقه عربياً، أو يونانياً، أو ما شئنا من اللغات أمر وضعي تاريخي. والأمر نفسه يقال عن القيم. فكون الإنسان معبِّراً أمر كلي، وكون تعبيره كذا أو كذا أمرٌ وضعي تاريخي. وعدم إدراك العلاقة بين الشكل الكلي اللاتاريخي والمضمون التاريخي جعل الفلاسفة ينتقلون بيسر من الأخير إلى الأول فيصفونه بصفاته، ويرجعون التاريخي إلى الطبيعي؛ ومن ثم يصبح التاريخي غير معلوم، وهو الوحيد الموجود، والمعلوم الوحيد هو اللاتاريخي، وهو غير موجود. فإذا أدركنا ذلك صار الحديث عن الطبيعة الإنسانية مقبولاً بوصفها شكلاً بلا مضمون محدد. فالإنسان ناطق ومعبِّر بالطبع لا بالوضع، ولكن نطقه وتعبيره المحددين بالوضع لا بالطبع. والواقعية هي التي تتصور النطق والتعبير أيضاً بالطبع في حدوثهما التاريخي، وليس في كونهما قابلية للنطق والتعبير. الناطقية والمعبرية يمكن أن تحددا طبيعة الإنسان، إذا تصورناهما طينة تشكيلية قابلة للتصوير والتشكيل خلال التاريخ؛ أما إذا اعتبرناهما مضموناً، فإن ذلك هو الواقعية النظرية والعملية التي منعت وجود علم النظر التاريخي، وعلم العمل التاريخي، استبدالاً لهما بالمنطق المعياري وبالأخلاق المعيارية.

العملية جمهورياً وخاصّياً. فالقيم التي تُعَدُّ كليات واقعيةً آلياتُها المولِّدة لها عند الجمهور وعند الخاصة (أصحاب علم العمل الفلسفي في هذه الحالة) واحدة. إنها آلية ظَنِّ المغلوب أن غلبة الغالب ليست علة قِيَم سلوكه، بل، بالعكس، علةُ غَلَبَتِه هي قيمُ سلوكه. آلية قلب العلاقة بين العلة والمعلول، هي التي تجعل المغلوب يعتبر صفات الغالب قيماً ذاتية مطلقة إطلاقاً جعله يكون غالباً، فيحاول الاتصاف بها ليكون مثله: «في أن المغلوب مولَع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه: إما لَنَظَرِه بالكمال[21]، بما وَقَر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتّصَل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء. أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنّما بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تُغالط أيضاً بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»[22].

وقبل تحليل آليات التعميم الاجتماعية للقيم فلنومئ إلى آليات الإيجاد الاجتماعية للقيم، وهي التي أشار إليها النص بوصفها ما به يفسر ابن خلدون ظاهرة القيم عند كشفه المغالطات التي هي مصدر الموقف الواقعي: «أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها، ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»[23]، أعني الانتقال من تفسير الحدث التاريخي ـ غَلَبُ الغالِبِ لها ـ بظاهرة اجتماعية غير واقعية، كونها تاريخية، أعني العصبية وقوة البأس، إلى تفسيره بأخلاق صاحب العصبية وقوة البأس، أعني العوائد والمذاهب التي تقلده فيها ظناً بأن هذه العوائد والمذاهب هي لذاتها، مصدر قوة وغلبة، بوصفها علامة على الكمال والوجوب. وإذاً فالواقعية العملية كفلسفة، هي بدورها، ظاهرة اجتماعية تفسرها آلية تعميم القيم التي توجدها الآلية الاجتماعية المنتجة للقيم. فما هي هذه الآلية الاجتماعية غير الواقعية، أعني التي لا تمثل كلياً عقلياً واقعياً غير ناتج من التاريخ؟ ذلك ما يحدده ابن خلدون مرتين في **المقدمة** ردًّا على

---

(٢١) لنظره بالكمال، أي لاعتباره نظيراً للكمال، لمناظرته به والتوحيد بينهما.

(٢٢) ويتضمن النص الأمثلة أو الحالات الأربع التي استمد منها ابن خلدون هذه الآلية، لتحليل تعميم القيم في المجتمع.

١ ـ علاقة الأبناء بالآباء؛

٢ ـ علاقة الحامية أو الجيش بأهل بلادهم؛

٣ ـ العامة على دين الملك؛

٤ ـ علاقة المتعلم بالمعلم.

وهذه الأمثلة تعود جميعاً إلى مدلولها الواحد الذي هو علاقة الغالب بالمغلوب. لكن استعمال هذه الآلية للتفسير الاجتماعي نجده صريحاً كذلك في حالة اللغات. ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٢، الفصل ٢٢: «في لغات أهل الأمصار،» ص ٦٧٥ ـ ٦٧٧، والباب ٢، الفصل ٢٣: «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب،» ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

الفلاسفة وما هو جوهر **المقدمة** كلها، أعني عدم تعالي الكلي العملي على التاريخية: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [برهان حاجة الاجتماع والعمران إلى الوازع] حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي(٢٤) وأنها خاصية طبيعية للانسان، فيقرّرون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وإنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يُودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف(٢٥). وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه: إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دونَ وازع لهم البتة، فإنه يمتنع»(٢٦).

آلية تعميم القيم النفسية

وهكذا إذاً تتضح الآلية المحققة للوساطة بين أودية هذا الجدول في بعدَيها المولد للواقعية والنافية لها: أي آلية الكلي العملي الواقعي وآلية الكلي العملي الاسمي.

---

(٢٤) إثبات النبوة بالعقل ماذا يعني فلسفياً؟ ونفيه ماذا يعني كلامياً؟ فابن خلدون، مثل كل الأشاعرة، يقول بأن النبوة غير ثابتة بالعقل، بل بالسمع: «وبهذا يتبيّن لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة» (المصدر نفسه، «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٣). إن الوسيط الذي يُفهمنا هذا الإيجاب ونفيه هو هذه الجملة عن نظرية الإمامة بين السنّة والشيعة: «ومذهبهم [الشيعة] جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوَّض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم [وذلك هو رأي السنة جميعاً]، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر» (المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة،» ص ٣٤٨). فالإثبات يعني إذاً أن الشرع، وخصوصاً السياسي منه، أمر فوق التاريخ، لكونه ذاتياً للأشياء؛ والنفي يعني إذاً أن الشرع، وخصوصاً السياسي منه، أمر تاريخي، لكونه وضعياً للإنسان. لذلك تتقابل نظرية الإمامة بما هي ركن ديني، والإمامة بما هي من المصالح العامة. الأولى شرع مطلق، والثانية نسبية إلى نظر الأمة. الأولى تقول إذاً بكلي واقعي ذاتي للأشياء مثل طبائعها، والثانية تنفي ذلك وتُرجعه إلى الحاصل في التاريخ، بحكم الحل والعقد.

(٢٥) إن هذا التميُّز الطبيعي للنبي (وفلسفياً يعني لواضع الشرائع، نبياً كان أو فيلسوفاً)، هو الأساس الواقعي للكلي العملي، لكونه هنا معدوداً من طبائع الأشياء في الشارع والمشروع. لكن ابن خلدون ينفي حتى على الأنبياء القدرة على تحقيق الرسائل من دون شروطها التاريخية، أعني العصبية: لذلك ما من رسول إلاّ وهو في منعة من قومه وإلاّ تعذر عليه النجاح. كما أن التاريخ الإسلامي كله ـ سواء في حياة النبي، أو بعدها ـ يفسر عنده بالآلية نفسها: آلية توازن القوى بين العصبيات، ولعل أفضل الأمثلة هو عودة الأمر إلى الأمويين بعد الخليفتين الأولين.

(٢٦) والمرة الثانية وردت في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٠، والباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ ـ ٧٣.

ـ **فالبعد الأول** هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية تعميم القيم، بحكم عملية نفسية وصفها ابن خلدون بكونها مغالطةً ذاتيةً تُقْنِعُ النفسُ خلالها ذاتَها بواقعية القيم، لكيلا تعترف بكونها مغلوبةً: «إما لنظره بالكمال بما وَقَر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به: وذلك هو الاقتداء»(٢٧): إضفاء الموضوعية على القيم، وإطلاقها، واعتبارها كمالاً علّته إذاً إطلاق المغلوبية، مع نفي نسبة الغالبية الى الغالب، بل جعلُها أمراً متعالياً على الغالب والمغلوب، أعني كمال القيم والصفات التي غلب بها الغالبُ، والتي يمكن للمغلوب، إن اتصَّف بها، أن يصبح من الغالبين! وهذه الآلية تسمى، في التحليل النفسي، آلية التقمص أو المماهاة، وهي التي بها يفسر ابن خلدون الوساطة بين الشخصي الذاتي واللاشخصي الموضوعي في القيم، من منظار واقعي يستند الى هذه المغالطة. وعموم هذه الآلية الذي مثل له ابن خلدون بأربع علاقات من طبيعة واحدة هي طبيعة العلاقة بين الغالب والمغلوب، هو عينه عموم الموقف الواقعي المستند الى قلب العلاقة بين العلة والمعلول: فتنقلب صفات الغالب، من معلول للغالبية، علةً لها: «أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس [أعني ليس بالآليات الحقيقية المنتجة للقيم]، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب تُغالط أيضاً بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»(٢٨). آلية التقمص، بما هي تعليل للمغلوبية بنفي نسبتها الى الغالب كمغالطة، يوازيها مصاحبة النفي الفعلي لذات المغلوب من خلال التخلي عن صفاته والاتصاف بصفات الغالب التي أصبحت، بذاتها، قيماً متعالية على الجميع، اذ قد أصبحت علّةَ غلبة الغالب، وعلّةَ تحوُّل المغلوب الى نظير للغالب، ما دام قد اتصف بصفاته. وهذه المغالطة المولِّدة لواقعية القيم (ما انتحله من عوائد ومذاهب)، تجعل القيم بذاتها ـ مع نفي عللها الفعلية ـ ذات قدرة وفاعلية تمكنها من قلب المغلوب غالباً، أو على الأقل مثيلاً له، بفضل الاقتداء في الخُلُق (النحل والعادات وأنماط السلوك).

ولعل المثال المقابل، الذي يضربه ابن خلدون أكثر وضوحاً في إبراز المغالطة النفسية التحليلية (إن صح التعبير)، هو عندما يرفض صاحب المغالطة التسليم للغالب بالغلبة حتى على مستوى الرمز: فإذا كان المقتدي المغلوبُ هنا يستسلم واقعاً، ويغالط ليحوِّل هذا الاستسلام الى مضاهاة، بحكم الاقتداء أو التقمص، فإن المترفع الرافض الاقتداء يرفض الاستسلام للغالب الحالي، إيماناً بالقيمة الذاتية لما استسلم اليه قبلاً من قيم أو لما يعتقد أنه ذو قيم ذاتية. ويتألف هذا المثال المقابل من نمطين من السلوك: سلوك ذوي النسب والشهرة الفاقدين النفوذ الفعلي والظانين أن الحسب والشهرة، بعد فقدان حقيقتهما، يبقيان فاعلين؛ ثم سلوك المبرِّزين في اختصاصهم الظانين أن غيرهم بحاجة اليهم. وحتى يبدو الأمر بجلاء، فلنورد

---

(٢٧) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٣: «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب،» ص ٢٥٨.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

النص، وهو من فصل ذي عنوان يستحق التعليق(٢٩): «ولهذا(٣٠) نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل له غرض من الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون الى الفقر والخصاصة.

- واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، إنما يحصل من توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون الى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحّر في علمه، أو الكاتب المُجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره. وكل محسن في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفُّع عليهم بذلك.

- وكذا يتوهم أهل الأنساب ممن كان في آبائه مَلِك أو عالم مشهور أو كامل فيعبِّرون(٣١) بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم اليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم، اذ الكمال لا

---

(٢٩) وهذا العنوان هو: «إحراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق» إذ إنه قد يفيد التعليل النظري لما عرف عن ابن خلدون في سلوكه السياسي من أخلاق يكاد يكون هذا لها وصفاً أميناً. لكن هذا التفسير السريع للنظريات بسلوك صاحبها، فضلاً عن عقمه، ليس مطابقاً للحقيقة في هذه الحالة. ذلك أن ابن خلدون، في هذا الفصل، لا يعتذر عن «خضوعه وتملقه»، وإن صحّ أنه يعتذر، فلعله عن «عدم خضوعه وتملقه». وفعلاً، ففي هذا السياق، يعلم ابن خلدون أن عديمي الكفاءة يكونون دائماً أقدر على الخضوع والتملق من أصحابها، ومن ثم فهو، مهما سعى إلى التملق والخضوع، فإنه لن يكون ذا جاه يشفع له في سباقه معهم. ولذلك كانت حياته عديمة الاستقرار. فليترك هذا الباب، لأن ابن خلدون قد انتهى إلى التسليم بعجزه عن مغالبة المتملقين، ففضَّل أن يكون ما هو، حتى وإن علم بحق أن هذا الخُلق مؤدٍّ إلى الشقاوة عوضاً من السعادة: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب (*) من أهل هذا الخلق ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك (**). وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم ويئس مَن سواهم من ذلك (...) فتجد كثيراً من السوقة يسعى إلى التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة». (الباب ٥، الفصل ٦: «في أن السعادة والكسب انما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وان هذا الخلق من أسباب السعادة،» ص ٦٩٩ - ٧٠٠). إذ إن السفلة لا يمكن أن يغلبهم من هو من العلية كابن خلدون!

(*) في النص «إضراب» في المراتب، ففضلنا اضطراب كما في طبعة تونس (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٤٧٣.

(**) الاصلاح الوارد في النص غير ضروري لأن «بسبب ذلك» تفيد أن «أهل هذا الخلق» أصح، ولو كان «من أجل هذا الخلق» لاستغنى ابن خلدون عن عبارة «بسبب ذلك».

(٣٠) إشارة إلى ما يوصل إليه التملق من جاه أو من حظوة عند ذوي الجاه، وما ينتج من ذلك من أسباب السعادة.

(٣١) في النص «فيعبرون» وأُصلح في الهامش «فيغترون»، وفي طبعة تونس المشار إليها محافظة على «يعبرون» مع إشارة إلى ما في الطبعة التي نعتمدها (ص ٤٧٢)، وأعتقد أن «يعبرون» أفضل كونها تعني بالضبط ما يريد ابن خلدون إفادته: يعبرون من الاعتبار والدعوة إليه لأنهم يريدون أن يكون لهم ما كان لآبائهم تدليلاً بهذا الحاصل على ذاك الحق: وإذاً فـ «يعبرون» تعني القياس الذي يستندون إليه في ادعاء هذا الحق لهم «ويتوهمون أنهم استحقوا». ولكن ترجمة الشيخ فانسون مونتاي من دون تعليق (Vincent Monteil, *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimâ)* (Paris: Sindbad, 1968), vol. 2, p. 803). مالت إلى «فيغترون» Ils sont arrogants ولعلها هي الأصح لطبيعة مخطوطها.

يورث. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور، قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً اليهم»(٣٢).

وقد اعتبرنا هذا مثالاً مقابلاً للأول ودالاً على الآلية نفسها التي فسر بها ابن خلدون تعميم القيم لأنه من طبيعة واحدة استناداً الى السلب لا الى الإيجاب. فالأمر المنفي هنا، أعني الخضوع والتملق، يعود الى رفض تقليد المغلوب للغالب، اذ إن من أهم علامات الخضوع والتملق، التقليد والاقتداء الصادر عن مغالطة لا واعية، كما في الحالة الأولى، أو عن مغالطة مقصودة كما في الحالة الثانية. فالخاضع المتملق قد يكون مدركاً بأن من يتملقه ويخضع اليه ليس كاملاً، وليس في صفاته لذاتها أدنى كمال، ولكنه عندئذ يكون مدركاً، كابن خلدون، أن عدم الخضوع وعدم التملق هو الذي يكون من جنس تقليد المغلوب للغالب آليةً؛ ذلك أن توهم الكمال في الذات، لقدرةٍ شخصية أو لنسبٍ مورروث، قد استند الى الظن أن القدرة الشخصية أو النسب الموروث قيمةٌ ذاتية تكون علّةً لما ينتظره من اعترافٍ ومنزلةٍ يثورُ لعدم حصولهما، رغم وجود ما يظنُّه سبباً لهما. لهذا قلنا إن هذه الحالة مثال صالح للتدليل على الآلية نفسها، فآلية التقمص (في الحالة الأولى) وآلية الترفّع (في الحالة الثانية) آلية واحدة، هي آلية المغالطة التي تجعل القيم أمراً واقعياً، يكون علّة للمنزلة الاجتماعية وللإتصاف بالغالبية عوض المغلوبية؛ في حين أن الأمر هو على نقيض ذلك، أعني أن صفات الغالب تُعَدُّ كمالاً، لأنه غالب، والصفات وحدها، من دون غلبة فعلية، مجرد أسماء خاوية «فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم». وهذا الأمر(٣٣) المعدوم هو الأسماء اذا خلت من

---

(٣٢) لم نعتبر هذا الصنف الثالث صنفاً على حدة كونه يعود إلى الصنف الأول، رغم تميزه، أعني إلى صنف من يتوهم الكمال في نفسه لا لنسب أو جاه قديم، بل لصفة هي له، ومصدرها علمه أو عقله أو حيلته أو فنه... الخ.

ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق،» ص ٦٩٧ - ٦٩٨.

(٣٣) إن هذا الوصف «الأمر المعدوم»، بما هو علامة على الواقعية العملية هنا، من جنس «شيئية المعدوم» عند المعتزلة، ومن جنس واقعية الكلي عامة، وهي سند الوجود المتعالي للقيم وللماهيات عن الوجود والتاريخ. وإذا كانت شيئية المعدوم شرطاً في فهم الحركة، أعني التغيّر المنسوب إلى شيء واحد يُعَدُّ الثابت في التغيّر (وكذلك معنى الصورة والقوة عند أرسطو)، فإن «الأمر المعدوم» هنا كذلك شرط في فهم حركة الصيرورة التي تجعل أمراً ما يكون معدوماً ثم يصير موجوداً، وخصوصاً في حالة الجاه والثروة هنا. وكنا أشرنا سابقاً، عند الحديث عن الموجود والمعدوم (المصدر نفسه، الباب ٣)، إلى أن المعدوم مفهوم اقتصادي بالأساس. وكذلك الموجود، إذ إن ما وصفه ابن خلدون بالمعدوم هنا هو ما ليس بالفعل ما يزعم له (النسب بلا سلطة معدوم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل؛ العلم بلا جاه معدوم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل). وكون هذه القيم بالفعل أو موجودة ليس لها من ذاتها بل من آلية اجتماعية هي الآلية السياسية للسلطة السياسية كقوة بإطلاق أو كجاه بمعنى سلطة اقتصادية. وعندئذ يصبح النسب قيمة بالفعل أي له فاعلية النسب ذي العصبية القوية المؤثرة، لأن النسب في ذاته كقيمة وهم: «إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له. ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل =

مسمياتها، كما يعرِّف ذلك ابن خلدون عند تحليله أخطاء المؤرخين الناتجة من القياس بالاستناد الى وحدة الاسم من دون اعتبار لتبدُّل الأحوال في المسميات. وقد ضرب مثالين أحدهما يتعلق بسلوك تعميم القيم، والثاني يتعلق بعلمه، بما هما كلاهما واقعيان.

ـ **الأول**: ظن المعلمين والقضاة أن التعليم والقضاء، كصناعة في عصرهم، من جنس التعليم والقضاء في صدر الدولة الاسلامية. فيتصور بعض المعلمين والقضاة أن مكانتهم من جنس مكانة الحجاج بن يوسف، وأسد بن الفرات، ظناً منهم أن وحدة الاسم تعني وحدة المسمى.

ـ **الثاني**: ظنُّ المؤرخين صحة ذلك، وعدمُ التفطن الى ما حصل من تغير في المسميات رغم ثبات الأسماء: «ومن هذا الباب [باب عدم التفطن للتغير] أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول [....] فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء، والنساء، ونقش الخاتم، واللقب، والقاضي، والوزير، والحاجب من دولة قديمة لا يُعرف فيها أصولهم ولا أنسابُهم ولا مقاماتُهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين(٣٤)، والذهول

=النفوس على طبيعتها من النصرة كما قلناه» (المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٨: «في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب،» ص ٢٢٦). ويصبح العلم قيمة بالفعل أي له فاعلية الجاه المتنسب إلى العصبية المؤثرة، لأن العلم في ذاته كقيمة وهم: «والمعلِّم مستضعف مسكين منقطع الجِذْم. فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل، ويعدّونها من الممكنات لهم فتذهب بهم وساوس المطامع، وربما انقطع حبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف، ولا يعلمون استحالتها في حقهم، وأنهم أهل حِرف وصنائع للمعاش، وأن التعليم، صدر الإسلام والدولتين، لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة» (المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٨): وما ذكرُ الامكان والانتقال من وضع حالي إلى وضع مُتشوَّف إليه إلاّ علامة على صحة تأويل المعدوم هنا في الكلي العملي، قياساً على المعدوم في الكلي النظري عند المعتزلة. الكلي العملي الواقعي، هو إذاً من جنس الشيء المعدوم، كلاهما دليل على الواقعية التي ينفيها ابن خلدون هنا.

(٣٤) وهذه المقاصد هي: «والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوفون إلى سِيَر أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم. والقضاة أيضاً كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرنا لك فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله» (المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٥١). فماذا يعني هذا الكلام؟ التاريخ هنا ذو وظيفتين: **الأولى**: هي الاعتبار السياسي في تربية أبناء أهل الصبية. **والثانية**: هي شبه خارطة لتوازن القوى داخل العصبية لمساعدة الملك على تصريف شؤون الدولة في اصطناع الرجال. وإذاً فهذا التاريخ ليس من جنس العلم الذي يحاول ابن خلدون تأسيسه، بل هو أداة سياسية، إنه يُنسب إلى ممارسة السياسة والحكم وليس إلى علمهما. ولذلك فالمؤرخ الآن ـ في زمن ابن خلدون غني عن فعل المؤرخ عندئذ في زمن أصحاب الدولة ـ كونه لا يستهدف العمل، بل العلم، أو بصورة أدق لا يستهدف الاستعلام من أجل العمل، بل العلم التاريخي الخالص. ويعتبر ابن خلدون أن المؤرخ في عصره أولى به أن يقتصر على علم الماضي بما هو سياسة داخلية وسياسة دولية (وعلم العمران هو موضوع المؤرخ وإذاً فالسياسة بمعنى الحكم لا تعنيه إلاّ بما هي سياسة عامة للدولة ولعلاقات الدول بعضها ببعض دون اهتمام بخارطة توازن القوى المستهدف للعمل السياسي المباشر): «وأما حين تباينت الدول وتباعد ما بين العصور ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم

واذاً فالآلية المولِّدة واقعية الكليات العملية واحدة في السلوك العملي وفي علمه، أعني أن علماء العمل، مثل المباشرين له، وقعوا في الخطأ نفسه فظنوا القيم أمراً ثابتاً لذاته، ثم عزلوه عن تغيره الذي لا يتوقف بما هو صراع القوى، ظنًّا منهم أن ثبات الأسماء مفيدٌ ثباتَ المسميات: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[٣٦]. إن نفي التاريخية هو عينه إثبات الواقعية، وإثبات الواقعية ليس إلا عدم إدراك أن الثابت هو الاسم وليس المسمى، وأن القيم اذاً، بما هي ليست في سيلان أبدي هو عينه سيلان القوة وصراعاتها في المجتمع (الغلبة والغالبية والمغلوبية)، لا تعدو أن تكون أسماء: واذاً فالكلي العملي اسمي لا غير. «والداء الدوي» ليس التبدل والتغير في المسميات، بل هو عدم إدراك ذلك، وعدم التفطن عند المؤرخين الواقعيين الى أن الثابت الوحيد (الى حدّ!) هو الاسم الذي ينقلب الى «قيمة ـ علّة»، فيصبح من يُسمى قاضياً أو معلّماً، في عهد ابن خلدون، بحكم آلية الواقعية، ظاناً نفسه ذا منزلة مضاهية لمنزلة أسد بن الفرات أو الحجاج بن يوسف؛ أي إن صفة القضاء والتعليم فُصلتا وقُنّمتا، فأصبحتا علةً للمنزلة ونُسي أن ما اتصفتا به عند ابن الفرات وابن يوسف جاءهما من منزلتهما في العصبية الحاكمة، وليس منهما. الكلي في القضاء والتعليم أعني القضائية والتعليمية، بما هما صفتان أو قيمتان أو وضعان اجتماعيان، ليس الا الاسم. أما المسمى فهو «قضاءٌ ما» و «تعليم ما»: هو شخص من الأوضاع أو المنازل الاجتماعية التي تتحدَّد عينياً، بحكم طبيعة توزيع القوة في المجتمع، وليس له أدنى علاقة بالكلي المظنون ذاتياً للقضائية أو للتعليمية.

وهذا الذي قلناه عن الكلي في منزلة أو وضع اجتماعي بعينه هو الذي يمكن أن يقال عن الكليّ في الصفات المظنونة كاملةً في حالتّي التقمص (آلية المغالطة عن المغلوبية المقبولة) والترفع (آلية المغالطة عن المغلوبية المرفوضة). ففي كلتا الحالتين وقع القلب المغالطي الذي جعل المعلول يصبح علة، فصارت الصفات الخلقية المصاحبة لصراع القوى علة له عوض أن تكون، كما هي فعلاً، معلولة له. لذلك ظن المغلوب القابل لوضعه واقعاً بالاقتداء، والرافض

=خاصة الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها فما الفائدة (...) (ص ٥١).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١- ٥٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

له رمزاً (بجعل الصفات التي يتميز بها الغالب علة للغلبة قائمة بذاتها لا يرى ضيراً في تقمصها) أن صفات الغالب قيم واقعية قائمة الذات، وإليها يعود فضلُ الغالبية، وإلى عدمها نقصُ المغلوبية، ومثله فعل المترفِّع ـ أعني المغلوب الرافض وضعَه واقعاً بعدم الاقتداء، والقابل إياه رمزاً بجعل الصفات التي يتميز بها هو علةً لما كان يحقُّ له أن يكون له، كونها من جنس صفات الغالب (إذ هي كانت صفات لمن كانت له الغلبة عندما كان غالباً ـ النسب ـ أو لمن كان يجب أن تكون له الغلبة في الوضع الاجتماعي كونها له في العلم أو الفن أو الأدب أو الحيلة... الخ). فكلاهما ـ الخاضعُ والمترفِّع ـ كلاهما جعل من الصفات المصاحبة للغلبة عللاً لها، في حين أنها معلولة لها، كلاهما جوهر الخلقي واعتبره أمراً واقعياً متعالياً على طرفي الصراع، فأوجدا بذلك، وبفضل الآلية النفسية التحليلية نفسها، القيمَ الموضوعيةَ الواقعيةَ التي يفسِّر بها ما قَبِله وتقمّصه (الخاضع) وما يثيره عدم قبول غيره له (المترفع).

وإذا كان المثال الأول قد تعلّق بتحليل الآلية المولِّدة للواقعية في مجال دحض النموذج «المدني ـ النفسي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولِّدة للكلّي العملي نفسياً بديلاً من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى اخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لإيجاد القيم الخلقية وفرضها وتكوين الاجتماعي، فإن المثال المقابل يتعلّق بتحليل هذه الآلية في مجال دحض النموذج «الاقتصادي ـ المنزلي» للاجتماعي، حيث يبيّن ابن خلدون المغالطة المولّدة للكلي العملي اقتصادياً بديلاً من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى أخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لايجاد القيم الاقتصادية وفرضها، وتكوين الاجتماعي. وبذلك تكون الآليات المولِّدة لواقعية القيم والاجتماعي عامة خلقياً واقتصادياً هي عينها نموذجَي السياسي المدني في الفلسفة الواقعية:

ـ أعني، **أولاً**، تعميم المغالطة النفسية التي تقيس المدينة على النفس، والظنَّ أن ما تراه النفس قيماً ذاتية هو كذلك، وعدم إدراك أن ذلك علته عكس العلاقة بين النفسي المعلول والاجتماعي العلة.

ـ أعني، **ثانياً**، تعميم المغالطة المنزلية التي تقيس المدينة على المنزل، والظنَّ أن الاستعمال هو المحدد للقيمة وليس التبادل، وأن التقدُّم دائم. فالمترفِّع نوعان: الأول ترفُّعه علَّتُه الظنُّ أن ما في المدينة من جنس ما في المنزل، حيث يكون الاعتراف بالفضل عند وجوده مفروغاً منه كونه مرغوباً فيه عند الآباء؛ والثاني علّته الظن أن الفضل السابق للمتقدم يبقى معترَفاً به، كونه مضموناً بعرفان الأبناء. فتكون نقمةُ ذي الفضل الجديد وذي الفضل القديم في مجتمع صارت القوة والجاه فيه بيد أخرى علَّتها مقايَسةُ ما يحدث في المجتمع بما يحدث في المنزل. لكن ذلك مغالطة. فالمترفع بالفضل الجديد ممقوت في المجتمع، وإن كان مرغوباً فيه في المنزل (لفخر الآباء بالأبناء). والمترفع بالفضل القديم ممقوت في المجتمع، وإن بقي محبوباً في المنزل (لعرفان الأبناء للآباء). وإذا كانت الحاجة والقيمة الاستعمالية هي المحددة

للقيم في المنزل، فإن القيمة التبادلية هي المحددة للقيم في المجتمع، لعدم حاجة ذوي الجاه، ولعدم وجود التنافس في المنزل (كون السيادة واحدة)، أو لطغيان النفسي الخلقي على المنزل وقلة فاعليته في المجتمع.

ولولا التسليم بواقعية الكلي لما كان للمترفِّع من علة تفسّر موقفه، سواء استند هذا الترفع إلى الكفاءة، أو إلى النسب. كما إن الكفاءة والنسب، لو لم يكونا موضوعاً للتنافس (بخلاف ما في المنزل عادة)، لكان صاحباهما ينالان ما يدفعهما عدم العرفان لهما به إلى الترفّع والنقمة، بحيث إن السفلة الذين يعلون، والعلية الذين يسفلون، يعلون ويسفلون بحكم الآلية نفسها (وهي عند الأولين من جنس التقمص الواعي أو غير الواعي، وعند الثانين من جنس الترفع باسم واقعية الكلي العملي ترفُعاً يرضي الغالب أو يغضبه فيرفع المغلوب المقتدي ويقرّبه، ويخفض المغلوب غير المقتدي ويبعده). وفي الحالة الأولى كان الكلام عاماً، ويتعلق بالاقتداء من أجل الاندماج الاجتماعي عامة، وهو في الحالة الثانية أكثر دقة، ويتعلق بالاقتداء (الخاضع) وعدمه (المترفع)، من أجل الاندماج في الدورة الاقتصادية وتوزيع الثروة في المجتمع[٣٧]. وإذاً، هذا التحديد الثاني الأكثر دقة سيبيّن نقطة اللقاء بين نموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي أو السياسي المؤسسين للواقعية ونموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي الداحضين لها والمؤسسين للاسمية بديلاً منها: إذ فيه يلتقي «المدني ـ النفسي»، و«الاقتصادي ـ المنزلي» (وهما نموذجا الواقعية المنفيان) ودحضهما المستند إلى «قصدنة ـ المدني»، و«جمعنة ـ المنزلي» بتوسط الآليات الاجتماعية السياسية النافية النموذج النفسي (إبراز المغالطة في حالة المغلوب الخاضع، والمغلوب المترفع) وللنموذج المنزلي (إبراز المغالطة عند المترفع الذي يظن الكفاءة والبروز كافيين لإعطائه المنزلة التي يستحق). يقول ابن خلدون: «لأن النوع الإنساني، لما كان لا يتم وجوده وبقاؤه إلاّ بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده، وأنه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه[٣٨]. ثم إن هذا التعاون

---

(٣٧) ولهذه العلة كان هذا الفصل من الباب الخامس المتعلق بأسباب العيش. وهو يعالج مسألة الثروة وعلاقتها ببعدين هامين من أبعاد المجتمع:

ـ بعد الجاه أو الأوضاع والمنازل الاجتماعية وما توفر من أسباب الثروة في علاقتها بالسلطة الغالبة.

ـ بعد التصورات الخلقية للظاهرة الاجتماعية. وهنا يتعلق الشأن بالتصور الواقعي، بما هو قائل بتعالي القيم على البعد السابق، أعني بعد الجاه ودوره المحدد لنصيب الإنسان من الثروة.

لذلك كانت بداية هذا الفصل متضمنة أهم نظريات ابن خلدون السياسية بمعنيي الكلمة: أعني ما يحتاج إليه المجتمع من مؤسسات تنقُله من السياسة الطبيعية إلى السياسة التعاقدية عقداً عقلياً أو عقداً دينياً (وسنحلل ذلك في إبانه)، ثم طبيعة الاجتماع نفسه أو قوانين الانتظام الذاتي التي تجعل الوازع نفسه، بما هو صورة العمران، يصبح هو بدوره بحاجة إلى وازع فوقه يصوره.

(٣٨) وهنا قد يُفهم أن ابن خلدون يقول بأن الإنسان مدني بالطبع بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة وبالتعليل نفسه، أي الحاجة إلى التعاون. لكن بقية النص تشير إلى أمرين ينفيان ذلك:

لا يحصل إلاّ بالإكراه عليه لجهلهم، في الأكثر، بمصالح النوع، ولما جعل الله لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية، لا بالطبع[39]، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها، فلا بد من حامل يُكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله: ﴿**ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضاً سخريّاً ورحمةُ ربِّك خير ممّا يجمعون**﴾[40]. فقد تبين أن **الجاه** هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه في ما سوى ذلك. ولكن الأول[41] مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني[42] داخل فيها بالعرض، كسائر

= **الأول** هو حاجة هذا الاجتماع إلى الإكراه، وإذاً، فهو إن صح استعمال لغة أرسطو الطبيعية، من جنس الحركة العنيفة، وليس من جنس الحركة الطبيعية: الإكراه غير الحركة الطبيعية.

والثاني: ـ وهو أهم من الأول ولعله علته ـ هو كون أفعال الإنسان تصدر بالفكر والروية، وليست بالطبع بحيث قد يمتنع عن التعاون، رغم حاجته إليه.

وهذا النص يعلل وجود الوازع أو السياسة بمعنى الحكم تعليلاً يجعلها شرطاً في الاجتماع، عوض أن يكون هو بشرطاً فيها. ولو كان الاجتماع طبيعياً بالمعنى الفلسفي، أعني حركة طبيعية وليس حركة عنيفة، لكان حصول التعاون أمراً بالطبع لا بالاختيار ولاستغنى عن الإكراه. وجود الاجتماع نفسه فعل سياسي هو الإكراه على الاجتماع للتعاون، وإذاً فالسياسة بمعنى الإكراه على الاجتماع متقدمة على السياسة بمعنى الوجود الاجتماعي نفسه. الوجود الاجتماعي إذاً طرأ بعد أن لم يكن وإذاً فهو ليس طبيعياً، بل تاريخي حتى قبل نشأته. نشأته ذاتُها تاريخية.

وسنرى أن هذه النشأة بالإكراه يمكن أن تشفعها نشأة أخرى بالسياسة، أو بما يشبه التخلي عن الحاجة إلى الإكراه، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» ص ٥٤٠ ـ ٥٥٤.

(٣٩) وإذاً فالحاجة إلى الإكراه هي عينها عدم الفعل بالطبع بل بالروية والاختيار. فتكون الروية والاختيار والفكر بما هي ضد الفعل بالطبع سبباً في كون الاجتماع ظاهرة تاريخية لا ظاهرة طبيعية: «ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلاّ ما يقال عن النحل والجراد. وهذه، وإن كان لها مثل ذلك، فبطريق إلهامي لا بفكر وروية» (المصدر نفسه، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٧). وتعليق الطبعة التي نعتمدها عدد «١» لا حاجة إليه لأن الكلام مستقيم ـ وكذلك تعليق الطبعة التونسية وهو عينه تعليق الطبعة اللبنانية ـ والترجمة الفرنسية التي تعتمدها كأنها كذلك تتضمن هذه الاضافة، ولكن عدم وجودها لا يغير المعنى، كما يتبين من الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ التي توضح الفكرة نفسها مع تحديد طبيعة هذه الرويّة، من خلال المقابلة بين الفطرة والهداية عند الحيوانات الاجتماعية (النحل والجراد) والفكر والسياسة عند الإنسان. وإذاً فالإنسان ليس اجتماعياً بالطبع مثل النحل، بل هو اجتماعي بالإكراه، كونه غير مفطور على الاجتماع، ولأن الرئيس والمرؤوس عند الحيوانات متميز أحدهما من الآخر طبيعياً وليس كذلك عند الإنسان (ص ٧٢). وقد حاول الفلاسفة إثبات هذا التميز الطبيعي للرئيس من المرؤوس، فنفاه ابن خلدون (ص ٧٢).

(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٤١) **الأول**، يعني: «التصرف فيمن تحت أيديهم بالإذن والمنع (...) ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة».

(٤٢) **الثاني**، يعني: «التسلط بالقهر والغلبة (ليحملهم) (...) على أغراضه فيما سوى ذلك (أي في ما سوى ما يحملهم عليه الأول)».

الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلاّ بوجود شر يسير من أجل المواد. فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم»[٤٣].

فكون المجتمع بحاجة إلى الإكراه ليكون حاصلاً يمنع من قياسه على نموذج طبيعي، حتى ولو كان أقرب ما يكون إليه، سواء كان الاجتماع الحيواني عند النحل والجراد أو النموذج النفسي: تعاون مَلَكات النفس وخصوصاً قواها الثلاثة. لا يمكن أن يكون نموذج الاجتماع إلاّ تاريخياً، أي أمراً حصوله غير طبيعي بل تاريخي، وكون التعاون الاقتصادي لسد الحاجات في المجتمع ليس إلاّ تابعاً لهذا الإكراه يبعده عن النموذج المنزلي، حيث يغيب دور الإكراه؛ وهو لا يبرز إلاّ إذا عدنا فقسنا المنزل على المجتمع، إذ إنه مثل المجتمع يخضع لمنطق العلاقة بين الاقتصادي والسلطوي، أو الجاه كما حدده ابن خلدون هنا[٤٤].

وإذاً فلا النموذج النفسي ـ بنية طبيعية فطرية لعلاقات السلطان في المجتمع بما هو مؤلف من طبقات (الناطقة، أي الحاكمة؛ والغضبية، أي الحرس والجيش والأمن؛ والشهوانية، أي المنتجة لأسباب العيش) بمقبول، إذ إن الحاكمة ليست بالضرورة العاقلة؛ والحرس ليس بالضرورة الغاضبة (فقد تكون الأرذل مثل المرتزقة، في حين أن الغضبية تعني صفة خلقية سامية هي الدفاع أو الثورة ضد الظلم)؛ والمنتجة ليست بالطبع الأرذل والأدنى، إنها فقط المغلوبون على أمرهم؛ ولا النموذج المنزلي (بنية بين النفسية والاجتماعية وهي من جنس الاجتماع الفطري عند الحيوان على الأقل في مظهرها لغلبة الغرائز والعواطف عليها) بمقبول كذلك: إذ إن توزيع العمل والمنزلة الاجتماعية المرتبطة به مرتبطة خصوصاً بالسلطان، أو بالقوة، أو بالعلاقة مع ذوي القوة، وذلك هو الجاه عادلاً كان (بحسب الشرائع والسياسة) أو غير عادل (بحسب التسلط والهوى). فلم يبق إذاً إلاّ آليتان وكلتاهما اجتماعية متجاوزة للبنى الطبيعية، نفسيةً كانت أو منزليةً:

---

(٤٣) وهذا من جنس محاولات التنزيه في الربوبيات الفلسفية: الخير بالقصد الأول والشر غير المقصود، ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق،» ص ٦٩٥- ٦٩٦.

(٤٤) وبذلك يكون المجتمع والدولة نموذجاً لفهم النفس والمنزل وليس العكس:

ـ من هنا نجد علم نفس عام هو الشكل العضوي للنفس الإنسانية الخالية من مضمون محدد. ودونه علم نفس بدوي، وعلم نفس حضري، بحسب عاملين: عامل الاقتصاد (اقتصاد الضروري واقتصاد الكمالي)، وعامل السلطة (الحر من السلطان الخارجي القاهر، والخاضع له).

ـ ونجد علم اقتصاد عام هو الشكل العضوي للجسم الإنساني الخالي من كل مضمون محدد، ودونه علم اقتصاد بدوي وعلم اقتصاد حضري، بحسب عاملين كذلك: عامل الاقتصاد (الضروري ـ الكمالي)، وعامل السلطة (الحر من السلطان المستغل، والخاضع له).

وعامل الاقتصاد في الحالتين هو القصدنة. والثاني في الحالتين هو الجمعنة: وكلتاهما إذاً جمعنة بالاقتصادي السياسي وبالاجتماعي السياسي وهي جوهر الأرخنة.

١ـ **آلية السلطة الخالصة** وهي إلى صراع الإرادات الخلقي أقرب، أعني أنها هي الآلية الأعمق كونها من جنس القوة العضوية النافية لذاتها بإنتاج نقيضها[٤٥]، أعني تكون

---

(٤٥) وهذا الصراع بين الإرادات لعله الأساس الوحيد الذي يتجاوز التاريخ بطابع العودة الأبدية: إنه الغريزة العليا التي يعود إليها ابن خلدون في جل تفسيراته:

١ـ فهو غريزة حب التأله، التي هي في الوقت نفسه إرادة سيطرة إيجاباً وإرادة تحرر سلباً، وهي التي، بانعدام قدر معلوم منها، يفقد الإنسان (بل وكل حيوان) غريزة البقاء، فينقرض. فالأمة التي تُسام الذل تنقرض، والسباع التي تفقد حريتها لا تسافد، ولهذا المبدأ يعود موت الحضارات التي تقتل هذه الغريزة، وإليه كذلك يعود انبعاثها من البدو والشعوب البدائية.

٢ـ وهو، بالإضافة إلى كونه جوهر الإنسان وماهيته، إن صحّ التعبير (غريزة حب التأله)، هو جوهر السياسي عامة: سواء بخصوص علاقة العصبية بغيرها أو بخصوص علاقة عناصرهما بعضهما ببعض. فالعصبية، بالإفراط، تولِّد العصبيات المنافسة القاتلة. وداخل العصبية نفسها استفراد الحاكم واصطناع من لا ينتسب إلى العصبية لتحقيق هذا الاستفراد يقضي عليها.

٣ـ وجميع المبادىء السياسية تعود إذاً إلى محاولة الحفاظ على التوازن بين هذا المبدأ البيولوجي العام والحضارة ومتطلباتها حتى لا تقتل هذه الغريزة. وذلك هو معنى الانتظام الذي لأجله كانت السياسة ضرورية ليتجاوز هرجُ العصبية. ومن أمثلة ذلك:

أ ـ في التربية، حتى لا يقع إذلال الشاب فتنكسر فيه هذه الغريزة.

ب ـ في العمل، حيث يؤدي الظلم وافتكاك الحقوق إلى قتل حب العمل، ومن ثم القضاء على العمران.

ج ـ في السياسة، حيث تؤدي الحامية إلى جعل المواطنين غير قادرين على حماية أنفسهم (من هنا تفضيل عجرفة أهل البدو على وداعة أهل الحضر).

٤ـ وأخيراً فإن هذه الغريزة (حب التأله) تجمع النقيضين:

ـ فهي إرادة قوة للسيطرة أو للتحرر لتحقيق الذات والحفاظ عليها، وخصوصاً لتمكينها من الاستمتاع باللذائذ، وأرقاها وأكثرها لذة هي هذه الإرادة نفسها في السلطان.

ـ وهي، في الوقت نفسه، إرادة تحطيم ذاتي، إذ هي تسعى إلى السيطرة، فالسلطة، فالدعة، فالحضارة، فإزالة أسبابها، فالموت (ولولا أنّا رفضنا منذ البداية المقارنات لأشرنا هنا إلى وجوه الشبه مع علم النفس التحليلي ـ إله الحب الذي هو في الوقت نفسه إله الموت ـ أو مع اللاوعي الحيوي عند نيتشه). ولا يحتاج هذا المعنى من معاني حب التأله أو الغريزة الأساسية التي تستند إليها نظرية المقدمة إلى أدلة منها، فهي لحمة المقدمة وسداها: فحتى الآليات المولدة للواقعية العملية فهي تعود إليها؛ إذ إن الاقتداء، بما هو تقمص، والترفع، بما هو رفض له، علّتهما حب التأله أيضاً. وتكفي هذه الجملة شهادة على ذلك: «ويحصل له (للمترفع) المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله. وقلّ أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلاّ أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة وهذا كله ضمن الجاه». (الباب ٥، الفصل ٦، ص ٦٩٨). ولنكتفِ ببعض العنوانات الدالة على هذا المعنى: الباب ٢، الفصل ٥: «شجاعة أهل البدو»؛ الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام»؛ الباب ٢، الفصل ١٩: «من عوائق الملك حصول المذلة»؛ الباب ٢، الفصل ٢٢: «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب»؛ الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء،» ومنه خصوصاً هذه الجملة البليغة: «وفيه، والله أعلم، سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله على الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين» (ص ٢٦٠)؛ الباب ٣، الفصول=

العصبيات المكونة للدولة المكونة للحضارة المفسدة للدول، والمكوِّنة لشروط نشأة عصبية أخرى، وفيها للاقتصادي دور مهم.

٢ـ **آلية الجاه، أو السلطة** بما هي المجتمع كآلة إنتاج وتوزيع للثروة، وهي تندرج ضمن الصراع الأول لا تعدوه وتسهم في تحقيق هدفه: أي إن الجاه مدعاة إلى عدم العدل المؤدي إلى زوال العمران، ومن ثم إلى تسريع آلية الصراع السابق ـ وسنحلِّل كلتا الآليتين لاحقاً.

آلية إنتاج القيم الاجتماعية

ـ **والبعد الثاني** هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية إنتاج القيم بحكم عملية اجتماعية هي التي تخفيها الآلية الأولى التي سماها ابن خلدون آلية المغالطة النفسية، أو على الأقل وصفَها بكونها كذلك (فسميناها كذلك) في حالتَي الإيجاب (القبول بالغلبة فعلاً، ونفيها رمزاً بفعل مغالطة واقعية القيم) أو السلب (عدم القبول بالغلبة فعلاً ورمزاً بفعل المغالطة نفسها، ولكن بخصوص قيم المترفع المظنونة واقعية وليس قيم الغالب عليه، لذلك وصفها ابن خلدون بـ «الأمر المعدوم»). وطبعاً فهي، بما هي هي، أمر موجود، ولكن بما هي مظنونة قيمة مع غياب فائدتها، صارت أمراً معدوماً: العدم ينفي القيمة، لأن العالم المترفِّع عالم فعلاً، وذا النسب المترفِّع ذو نسب فعلاً، ولكن فائدة العلم وفائدة النسب، من دون الجاه، هي المعدومة، أعني هذا الذي يثبته الواقعي وينفيه الاسمي، أي «شيئية المعدوم» العملي. وإذاً فالآليتان المولِّدتان فعلاً للقيم، بما هي أعيان لا كلية فيها إطلاقاً، هي: آلية السلطة الخالصة، وآلية السلطة الاقتصادية أو الجاه، ولنسمِّ الأولى بالغلبة السياسية أو العصبية، والثانية بالغلبة الاقتصادية أو الجاه.

وسيأتي دور هاتين الآليتين فنعرضهما، بعد الفراغ من دحض الآليات المولدة للواقعية العملية. فالنقلة من الوادي الأول ببعديه البسيط والمركَّب، أعني من الشوق والإرادة إلى الغاية والروية، وتحول ذلك إلى خير وواجب، ومن ثم إلى قيمة وعلة غائية في ذات الشيء ووجوده، تقع بحكم آليات نفسية تجعل هذه الظاهرات الخلقية الوهمية أموراً كلية واقعية ذاتية للأشياء، في حين أنها مغالطات لإخفاء الآليات الاجتماعية الفعلية المولدة للقيم الفاعلة بحق، لا الوهمية، وذلك في مستوى البسائط والمركبات، مع ما يصاحب ذلك من نفي

=٩، ١٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠ وخصوصاً ٤٣: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»؛ الباب ٤، الفصول ١٦ ـ ١٨ وخصوصاً ١٨: «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره»؛ الباب ٥، الفصل ٣: «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»، وفيه دحض لنظرية العبودية؛ الباب ٥، الفصل ٥: «في أن الجاه مفيد للمال»؛ الباب ٥، الفصل ٦: «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، وهو الفصل الذي نعلق عليه؛ الباب ٥، الفصل ٧: «في أن الفلاحة من معاش المستضعفين، وأهل العافية من البدو»؛ الباب ٦، الفصل ٤٠: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم»؛ الباب ٦، الفصل ٥٩: «في ترفع أهل المراتب على انتحال الشعر».

لكل كلية وواقعية لهذه القيم الفاعلة بحق، رغم كون آلياتها المولِّدة لها ذات قوانين كلية هي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وهكذا تكون واقعية الكلي العملي ـ مثل واقعية الكلي النظري، بما هي معيارية وهمية ـ نقلة مغالِطة، تُغالط بها النفسُ فتجعل شوقها وإرادتها هنا (وتصوّرها وتصديقَها هناك) أموراً ذاتية للموجودات، ولا تكتفي بطابعها الإضافي إلى صاحبها، فتجعلها قيماً موضوعية، تفسِّر بها ما يفسِّرها: قلب المعلول إلى علة، والنتيجة إلى سبب. وإذاً فمغالطةُ نفس المقتدي المخْفية للعلل الحقيقية، ونفس المترفع المخُفية للأسباب الحقيقية المحقِّقة للرِّفعة في المجتمع آليتان نفسيتان من طبيعة واحدة تولدان الأوهام العملية أو الأخلاق البديلة من علم العمل التاريخي، مثلما ولدت الآليات النفسية في جدول العقل النظري (الفصل الخامس) الأوهام النظرية أو المنطق البديل من علم النظر التاريخي. وبذلك يتطابق الجدولان الواقعيان بما ينفيانه من آليات فعلية للعلم النظري ومعلومه وللعمل وعلمه، فيبرز، بدقة، ما كان خافياً في **المقدمة** ويبدو مجرد استطرادات، فإذا به يمثِّل دحضاً نسقياً لواقعية الكلي العملية مصاحباً لإثبات الاسمية العلمية، كما كان إثبات الاسمية النظرية إثباتاً نسقياً مصاحباً لدحض واقعية الكلي النظري عند ابن تيمية. ويبيِّن أن الآلية المولدة للواقعية النظرية والعملية هي إذاً آلية واحدة، رغم اختلاف الجدولَين اللذين يتضمنان المفهومات الثمانية عشر للميتافيزيقا وللميتاتاريخ الواقعيين، أعني المفهومات الأساسية للفلسفة القديمة والوسيطة، وهي آلية تغييب التاريخي والاجتماعي في النظر والعمل، والربط المباشر بين النفسي والميتافيزيقي وبين النفسي والميتاتاريخي تسليماً بأن تصورات الذات وتصديقاتها (في النظر) وأشواق الذات وارادتها (في العمل) تصبح مباشرةً كلياتٍ واقعيةً هي عين الماهيات والبراهين والأخيار والواجبات التي تعلو على تاريخ النظر والعمل، إذ هي صور جوهرية، وعلل صورية، وقيم جوهرية، وعلل غائية، لها أساس واقعي في ذوات الأشياء ووجوداتها، وليست مجرَّد وقوعات تعبِّر إما عن توازن القوى النظرية ضمن جماعة الفاعلين في العلم، أو عن توازن القوى العملية ضمن جماعة الفاعلين في العمل. انتقال الواقعي من مجرد الحصول إلى مزاعم الوجوب، وعودة الاسمي من مزاعم الوجوب إلى مجرد الحصول: ذلك هو الذهاب والإياب في الدحض والإثبات، أعني في دحض الواقعية وإثبات الاسمية عند فيلسوفنا، والهدف هو فك الارتباط بين العلم النظري والوجودي وبين العلم العملي والأكسيولوجي. وفي كلتا الحالتين، يُرفَض العلم اللاتاريخي والعمل اللاتاريخي، أي العلم المعياري والعمل المعياري.

ويجب ألاّ نتصور أننا سننتقل من المعيارية في العلم والعمل إلى عدمها، بل إننا سنستعيض من المعيارية الواقعية (المنطق والأخلاق بما هما علمان معياريان) ـ وهي معيارية ساذجة تظن علمها وعملها عين المعقول الذي هو جوهر الوجود ـ بمعيارية نقدية أو غير ساذجة تعلم أن علمها وعملها ليسا إلاّ ما أراده الإنسان بما هو ذو تاريخ واجتماع، وكان

يمكن أن يكون غير ما كان لكونه لا وجوب له، ولا شيء يُثبت أنه عين المعقول الذي هو جوهر الوجود؛ بل إن هذا المعقول نفسه مجرد وهم. وإذاً فالعلم والعمل الاسميان لا يخلوان من الأكسيولوجية، لكنها بمعنى دون الأكسيولوجية الواقعية وأكثر منها ادعاء في الوقت نفسه. فهي دونها لوصف علمها وعملها بمجرد الحصول لا الوجوب، وهي فوقها لنسبتها التشريع العلمي والعملي إلى الإنسان لا غير، وتفسير العلم والعمل بتاريخهما فحسب نفياً لمابعد التاريخ ولمابعد الطبيعة. إنه التواضع المستكبر! إنه طريان عهد الإنسان بإطلاق، عهد التاريخي والنسبي وعهد التخلي عن مابعد التاريخي والمطلق. إنه عهد تحقيق الاستخلاف والرئاسة الإنسانية، بلغة أبي زيد(٤٦).

ثانياً: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها

لقد أغنانا ابن تيمية عن إثبات أمرين، أبرزهما أيما إبراز، وأكدهما كل التوكيد (الفصل الثالث والفصل الخامس).

ـ **الأول** منهما قرَّب العلوم العملية من العلوم النظرية بنفي الفرق بين **المحدوسات والمجربات**، أي بين ما لا دخل لإرادة الإنسان في مجراه (المحدوسات)، وما هو من **أفعاله** الاختيارية (المجربات)، وردّ الثانية إلى الأولى، لا من حيث الطبيعة ـ فالعلم لا علاقة له بطبائع الأشياء ـ بل من حيث المعلومية: لا فرق بين علمنا عادات الظاهرات الطبيعية وعادات الظاهرات التاريخية(٤٧). والمعلوم أن الفلسفة الواقعية، لظنها أن العلم علم بالطبائع،

---

(٤٦) جمع ابن خلدون بين أربعة مفهومات وطابق بينها هي: الخلافة، والرئاسة، وحب التأله، والفكر والروية بما هي معنى الإنسانية عنده. وقد أشرنا إلى هذه المعاني في الهامش السابق، ولكن الخلافة والرئاسة فيه مقصورتان على بعدهما السياسي (أعني السيادة والرئاسة وحب التأله في المجتمع وعلى البشر). ولهذه المفهومات كذلك معنى السيادة والرئاسة والخلافة وحب التأله بمعنى السيطرة على الطبيعة، وذلك كما ورد في الباب ٦، الفصل ١١ بعنوان: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر». ولأهمية هذا المعنى: الخلافة، الرئاسة، حب التأله والفكر والروية، وهي جميعاً واحد، سيكون أهم جزء في هذا الفصل خاصاً بدراستها.

(٤٧) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٨٧: «وبالجملة، الأمور العادية، سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبيات ـ أو من الحدسيات ـ إن جُعِلتْ نوعاً آخر. حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات: فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعيّن بإشارة إليه، أو بقرينة أخرى. ثم إذا تكرر كلامه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى، علم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذ قَصَد إفهامَ المخاطَب، وهذا مما يسمونه بالحدسيات [بحسب رأي ابن تيمية]، إذ ليس كلام المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع، وهو من التجريبيات العامة [التي تشمل ما كان يقسمه الفلاسفة إلى نوعين: التجريبي والحدسي]. فإن السمع إنما عُرف به الصوت، والمعنى المعيّن قد يُفهم أولاً بأسباب متعددة. أما كون المتكلم من عادته ولغته أنه، إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، والبهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب»، ثم ص ٣٨٨: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة =

كانت تضع فصلاً إبستمولوجياً بين العلم النظري والعلم العملي، لوجود البون الأنطولوجي بين موضوعيهما: أحدهما محدوس وضروري ومستقل عن إرادة الإنسان (الطبيعة)، والثاني مجرَّب واختياري وخاضع لإرادة الإنسان (التاريخ). ولما كانت تميز، في الاختياري، بين المطابق للعقل والواجب والمبتعد عنهما، صار العلم العملي علم المفاضلة بين الاختيار المطابق لهما والاختيار الضال عنهما، فأصبح التاريخ أخلاقاً يحاكم الحاصل بالواجب، كما تقتضيه طبيعة الإنسان التي تتحدد في العلم النظري. وإذا بالعلم العملي وكأنه عامل وليس عالماً: فعوض أن يعلم الحاصل من أفعال الإنسان، يسعى إلى تحديد ما كان عليه أن يفعل، ويحاكم ما فعل بما كان عليه أن يفعل. ولا تخلو فلسفة قديمة أو وسيطة من ذلك، بما في ذلك فلسفة أرسطو نفسها[٤٨]. وهذا هو الأمر الذي انهته الاسمية النظرية، حيث نفى ابن تيمية تميز الموضوع العملي عن الموضوع النظري بما هما معلومان: فكلاهما آتٍ من الخارج - أي من الموضوع لا بما هو من وضع العالم وإلاّ صار العلم مجرد أوهام، بل بما هو من غير وضعه ومستقل عنه في الخارج - كلاهما خاضع لقاعدة السعي إلى المطابقة مع الموضوع الخارجي نظرياً كان أو عملياً، من دون الزعم لحظة واحدة أن الموجود ينحصر في المعلوم منه، أو أن المطابقة حصلت.

وطبعاً، لو كان العلم علماً بطبائع الأشياء لامتاز علم النظر عن علم العمل، لاختلاف طبيعة موضوعيهما. لكن اختلاف الطبائع يتعلق بالموجودات بما هي موجودات، وليس بما هي معلومات[٤٩]. وإذاً فجميع العلوم نظرية بغض الطرف عن طبيعة موضوعاتها: لأنها، نظرية كانت أو عملية، ليست بما هي موجودة من صنع العالم حتى وإن كانت بما هي

= ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيأة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علماً».

(٤٨) أرسطو، **السياسة**، المقالة السابعة، وفيها وصف للدولة المثال الأعلى كيف تكون.

(٤٩) عدم المطابقة بين الموجود بما هو موجود وبينه بما هو معلوم - حتى في حالة قدرتنا على صنع نظير الموجود انطلاقاً من علمنا - فضلاً عن كونها من شروط بقاء علمنا خاضعاً لمعيار يتعالى عليه: ويفرض علينا التواضع اللازم المانع لنا من تحويل علمنا إلى مطلقات لا تقبل التجاوز كأنها حدود إلهية، هي الأساس الأول والأخير للفعالية النظرية من وجهة النظر الاسمية:

- فهي شرط التوجه إلى النسق المعرفي لتقريبه إلى ما لا نهاية إلى هذا الموضوع بما هو متعال عليه. ومن ثم فهي شرط اللاتناهي في تحسين المعرفة الإنسانية؛

- وهي، من ثم، شرط التخلي النهائي عن المقابلة بين الحقيقة اللاتاريخية التي إذا بلغنا إليها يكون كل ما تقدم عليها تاريخاً للأخطاء: فيكون التاريخ الإنساني وكأنه سلسلة من الأخطاء خارج الحقيقة، وليس سلسلة من الاجتهادات المؤدية إليها.

وإذاً فهذا هو التواضع العلمي الفعال، المقابل للإدعاء الميتافيزيقي العقيم: أعني أن هذه المقابلة هي جوهر المقابلة بين الاسمية والواقعية.

المعلوم منها، أعني نماذج علمها، من اختراعه. وما كان هذا الخلط ليقع في الفلسفة لو لم تجعلها الواقعية تستنتج من اختلاف طبيعة الموضوعات، اختلاف طبيعة علومها: وهو ما صغّر من شأن الوضع في النظر إلى حد الظن أن العلم هو عين المعلوم، وعظّم من شأنه في العمل إلى حد الظن أن المعمول ليس إلاّ المعلوم منه.

ولكي نوضح هذا الأمر، فلنصطلح على تسمية الوضع العلمي الموجد للمعمولات وضعاً إيجادياً، أعني أنه يوجِد المعمولات فعلاً في التاريخ الإنساني. وهذا ليس من فعل علماء العمل إلاّ نادراً، بل هو من فعل من بيدهم الحل والعقد في الشؤون التاريخية، أعني، بلغة ابن خلدون، الأقوياء الذين تصبح إراداتهم وعاداتهم... الخ، مؤسسات اجتماعية عامة. ولنصطلح على تسمية الوضع العلمي للاستعلام عن الموجودات وضعاً استعلامياً، أعني أنه لا يوجد الأشياء المعلومة نفسها فعلاً في التاريخ، بل هو يوجد نماذج علمها. وهذا هو الوضع الذي يكون من فعل العلماء. وطبعاً فالوضع الاستعلامي قد ينقلب إلى وضع إيجادي، عندما تصبح النظرية ذات فعالية إيجادية: مثلما هو الشأن، مثلاً، في التركيب الكيمياوي الموجد لنظائر الموجودات الكيمياوية، أو حتى لما تخلو منه الطبيعة. وبحكم مثل هذا الانقلاب، يمكن فهم هذه العلاقة الإبستمولوجية الأساسية في المعرفة الإنسانية. فالوضع الايجادي الذي هو مصدر الموجودات التاريخية كلها لا ينتج من الوضع الاستعلامي إلاّ نادراً وفي أرقى درجات التاريخ الإنساني؛ بل هو متقدم عليه وبيد غير العلماء؛ والوضع الإيجادي الذي قد يمتد أحياناً إلى الموجودات الطبيعية (التركيب الكيمياوي مثلاً) لا يخرج عن الوضع الاستعلامي إلاّ نادراً (في حالات الاختراع بالصدفة). ولما كان التاريخي حصيلة الوضع الإيجادي خارج علمه، فإن الوضع الإيجادي فيه متقدِّم دائماً على الوضع الاستعلامي، خلافاً للطبيعة التي يكون فيها الوضع الاستعلامي متقدماً دائماً على الوضع الإيجادي، بحيث إن التاريخي يغلب عليه الوضع الإيجادي في البداية، والوضع الاستعلامي في النهاية؛ والطبيعي يغلب عليه الوضع الاستعلامي في البداية، والوضع الإيجادي في النهاية، إلى أن يحدث التوازن: فيقل الوضع الإيجادي في التاريخي الذي يصير، بعد تحققه، وكأنه طبيعة خارجية قائمة الذات، ويزداد الوضع الإيجادي في الطبيعي الذي يصير، بعد تحقق علمه، وكأنه حصيلة تاريخية يفعلها الإنسان. فيتطبعن التاريخي، ويتأرخن الطبيعي(٥٠).

---

(٥٠) ويمكن أن نضيف تعليقاً أساسياً يخص كيفية التعامل مع الوضع الإيجادي والوضع الاستعلامي في العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية:

ـ ففي العلوم الطبيعية ليس من اليسير بلوغ الوضع الاستعلامي إلى مرحلة الوضع الإيجادي. فالعلم لا يصبح فاعلاً إلاّ إذا اقترب النموذج التفسيري من طبيعة الظاهرة المفسَّرة بدرجة تجعله قادراً على إيجاد نظيرها ـ إيجادها هي ممتنع إذ هي موجودة بعد ـ أو إيجاد مادة لم يكن لها وجود في الطبيعة. وإذاً فالمعيار هنا واضح ولا =

ـ الثاني قرَّب العلوم النظرية من العلوم العملية بإثبات الطابع الوضعي للمعلوم النظري بما هو معلوم، إذ هو غير ذات الموجود الذي يتعلق به العلم. ومعنى ذلك أن العلماء عاملون، بالمعنى الفلسفي للكلمة، لعلمهم، أي أن المعلوم من وضع عمل العلماء بما هم أهل الحل والعقد في العلم، كما تكون القيم والقوانين والمؤسسات عامة من وضع من بيدهم الحل والعقد في تلك الميادين. إنَّه ضرب من صراع الإرادات «النظرية»، إن صح التعبير، ما دام ما يصبح عاماً من الموضوعات العلمية ـ مثل ما يصبح عاماً من العادات والقيم والسلوكات ـ وهو ما فرضه الغالب في ذلك الميدان. وبهذا المعنى يصبح العلم عملاً عاملوه هم العلماء، أي إن العلم ليس إلاّ أحد ضروب العمل، وهو أكثرها فاعليةً ونجاعةً، رغم كونه يبدو حيادياً وخالياً من المعيارية، ومن السعي إلى الفعل. وهذا العمل غير المباشر يكون الأداة الأساسية للسيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ(٥١). فمجرد الزعم بأن المعقول المعلوم هو عينه طبيعة الموجودات المشار إليها به ليس إلاّ إرادة قوة تسلب الموجود من تعاليه لتضيفه إلى هذا المعقول الذي وضعه العالم، واعتبره عينَ الوجود الذي يصبح معيار كل الإدراكات الأخرى للوجود(٥٢).

= يمكن للشعوذة والادعاء الزعم بأن الوضع الاستعلامي صار علماً فاعلاً. ولعل يسر التجريب هنا وقلة كلفته من المساعدات عليه.

ـ أما في العلوم التاريخية فمن اليسير الزعم بأن الوضع الاستعلامي صار علمياً بدرجة تمكّن من النقلة إلى الوضع الإيجادي، وذلك لأن المعيار هنا غير واضح ولأن العمل لا يستطيع الانتظار مثل النظر. من هنا كثرة الشعوذة والإدعاء. ولعل عسر التجريب هنا بحد ذاته من المعيقات له. ومع ذلك فإن الوضع الاستعلامي هنا سرعان ما ينقلب إلى وضع إيجادي مزعوم، لذلك سرعان ما ينقلب العلم الإنساني إلى علم معياري.

وإذاً فالمعيارية أسرع قدوماً إلى العلوم التاريخية منها إلى العلوم الطبيعية، بحكم هذا السبب الذي وصفنا: انعدام تقدم الموضوع على علمه يكون أحياناً علة لجعل علمه موجداً له إيجاداً غير علمي، مما يجعل العلم هو بدوره عملاً بلا علم مثل السياسة العامية. ولهذه العلة ترى ابن خلدون ـ في هذه الحالة ـ يفضل السياسي العامي المجرب على المنظِّر الذي يقلب العلاقة بين العلم والمعلوم، فيجعل الثاني تابعاً للأول، وينتقل من الوضع الاستعلامي إلى الوضع الإيجادي بلا علم ومن ثم إلى التجريب الخطير بكل مستقبل الإنسان: وذلك هو مفهوم الثورات المزعومة مستندة إلى أساس علمي.

(٥١) ويمكن أن نطلق على الوساطتين في جدولي النظر والعمل بما هما مؤسستان اجتماعيتان الأسماء التالية:

ـ الأولى هي التعليم (جدول النظر الخالص) والصنائع (جدول النظر المطبق) وتكون في بُعدَيها بالرمز أساساً، كونها تُحدث الوساطة بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

ـ الثانية هي التربية (جدول العمل الخالص) والتقنية (جدول العمل المطبق) وتكون في بعديها بالتكنولوجيا للسيطرة على النفوس أو للسيطرة على المواد أي بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

(٥٢) والوهم الأكبر هو حصر الوجود في الإدراك عند كل مدرك. انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام،» والفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها،» وقد سبق فحللنا هذا الوهم في القسم السابق.

وليس يعني إدراكُ الاسمية لهذا الأمر تخلّياً عنه. فالاسمي لا ينفي عن العلم الاسمي المعيارية، بل بالعكس هو يُبرز طبيعتها بفضح المغالطة الزاعمة بأن العلم النظري ـ إذا طابق الشروط المنطقية ـ هو طبيعة الأشياء، ومن ثم فهو قمين بما يُنسب إليه من معيارية. الاسميُّ يعتبر هذه المعيارية تحكّمية: فهي ليست طبائع الأشياء، ولكنها قيم انسانية وضعت وضعاً لتكون أداةً للسيادة على الطبيعة علماً لها وعملاً فيها: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾(٥٣). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»(٥٤)، وكذلك «الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له. والرئيس إذا غُلب على رئاسته وكبح عن غايته عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وانها لا تسافد، إذا كانت في ملكة الآدميين»(٥٥). وإذاً فالعمل والعلم كلاهما إرادة قوة للسيادة والرئاسة والاستيلاء على الطبيعة وعلى الشريعة. ويجمع بين المفهومين ـ الرئاسة العملية والرئاسة النظرية ـ مفهوم الاستخلاف.

ومجرد إثباته في العمل ـ عند ابن خلدون ـ يجعله ثابتاً بالأَوْلى في النظر. ذلك أن نفي الحاجة إلى التشريع المنزَّل، والاكتفاء بديلاً منه بالتشريع المفروض بالقوة دليل كافٍ، في هذه الحالة، على إنسانية التشريع، ليس في العمل فقط، بل وكذلك في العلم. وقد أثبت ابن تيمية التشريع الثاني، لذلك تحدثنا عن النقلة من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها؛ وأثبت ابن خلدون التشريع الأول، لذلك نتحدث عن النقلة من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها. والغريب أن ابن خلدون قد اسند ذلك إلى المبدأ السني القائل بأن ثبوت الشرع نقليّ وليس عقلياً: «فادّعاؤهم [الفلاسفة] أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام، غير صحيح. بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم(٥٦). فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة(٥٧)، فدل على أن مدرَك وجوبه(٥٨) إنما هو بالشرع، وهو

---

(٥٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠.

(٥٥) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء،» ص ٢٦٠: ولعل الإنسان أكثر الحيوانات المفترسة افتراساً!

(٥٦) مجرد فرضية جدلية وهي ممكنة عقلاً، وغير موجودة فعلاً، لأن ابن خلدون ينفي استغناء الاجتماع عن الحاكم الوازع.

(٥٧) مقدمة الفلاسفة لإثبات الحاجة إلى النبوة والإمامة وجعلها أمراً عقلياً يَثْبُت بمجرد كون الاجتماع بحاجة إلى وازع.

(٥٨) وجوب الإمام أو الخليفة أو السلطة السياسية ذات السند الروحي أو الشرعية غير المستمدة من القوة.

الإجماع الذي قدمناه»[٥٩].

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلاّ لنبيِّن أن الإشكال هنا لا يدور حول الوضع الاستعلامي الذي يشترك فيه النظر والعمل من حيث هما واضعان لنماذج علم معلومهما، بل حول الوضع الإيجادي، أعني حول آليات إيجاد الظاهرات التاريخية في العمل. وكنا سابقاً قد رأينا آليات الإيجاد الوضعي للموضوعات الاستعلامية بوصفها الوسائط الاجتماعية بين وادي المفهومات التي في النفس (التصور والتصديق) ووادي المفهومات التي في القول (الحد والقياس)، وبين وادي المفهومات التي في باطن الأشياء المعقول (الصورة الجوهرية والعلة الصورية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)؛ فاعتبرنا الأولى راجعةً إلى مؤسسة التعليم (نقل العلم) والثانية إلى مؤسسة الصناعة (نقل الحِرَف)، والأولى هي الأداة والآلية الاجتماعية الرابطة بين النفسي والمنطقي في القول وبين المنطقي والطبيعي في الشيء، بخصوص العلم النظري؛ والثانية مثلها بخصوص تطبيقاته[٦٠]، وكلها تفعل بآلة اقتداء المغلوب بالغالب، خاضعاً كان أو مترفِّعاً.

فما هي الوسائط المماثلة بين وادي المفهومات التي في النفس (الشوق والإرادة)، ووادي المفهومات التي في القول (الغاية والروية)، وبين وادي المفهومات التي في باطن الأشياء المعقول (القيمة الجوهرية والعلة الغائية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)؟[٦١] إن قياس الوساطة العملية على الوساطة النظرية أصبح الآن ممكناً، بفضل ما

---

(٥٩) الحاجة إلى الخليفة أو السلطة الوازعة ذات الشرعية المستندة إلى غير القوة وحدها اجماعية وليست أمراً عقلياً ولا شرعياً: أي إن نصب الإمام أمر أجمعت على وجوبه الأمة لمراعاة المصالح العامة، وليس هو كما ترى الفلاسفة أمراً عقلياً (أي من طبائع الأشياء) ولا هو كما ترى الشيعة أمراً دينياً واجباً بالتعيين النصي. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة،» ص ٣٤٨- ٣٥٧ والفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٠.

(٦٠) وقد غاب مفهوما الماهية والبرهان للاستغناء عنهما، إذا اعتُبرا واقعيين أو لتحوُّلهما اسمياً إلى مجرد موضوعات مخترعة، كما رأينا في الفصل الخامس.

(٦١) ويغيب مفهوما الخير والواجب للاستغناء عنهما إذا اعتبرا واقعيين أو لتحولّها اسمياً إلى مجرد موضوعات مخترعة، أعني أنهما بحكم الآلية النفسية المغالطة اعتُبرا كذلك، ولكنهما، في ذاتهما، ليسا إلاّ شوق الأقوياء وإرادتهم (وكذلك الماهية والبرهان ليسا إلاّ تصور الأقوياء وتصديقاتهم).

ولكن معيار القوة في حالة الخير والواجب غيره في حالة الماهية والبرهان. وذلك لأن القاضي هنا يصبح بالتدريج غير المتقاضيين. فالاحتكام إلى التجربة هو الذي يقضي بين صاحبي نظريتين متنافستين، حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظاهرات. لذلك قلنا إن الانتقال من الوضع الاستعلامي إلى الوضع الإيجادي، في مجال علوم الطبيعة، لعُسره ولوجود معياره الواضح (القدرة على صنع الشيء أو عدم القدرة) يُبعد عن القوة بمعنى التسلط، ويقرِّب من القوة بمعنى العلم الحقيقي. أما عسر الاحتكام إلى التجربة في العلوم التاريخية، فإنه يجعل القضاء بين صاحبي نظريتين متنافستين حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظاهرات، يكاد يكون متعذراً وهو ما يُيَسِّر اللجوء إلى التحكم والاستعاضة من قوة الحجة بحجة القوة. والواقع أن قوة الحجة في مجال علوم الطبيعة ما كانت

بيّناه بخصوص طبيعة الوضعَين المستعلِم والمُوجد. فإذا كان التعليم والصناعات يتوسطان بين مكونات جدول العقل النظري بفضل تصوير الأول لنفس متعلِّم العلم بالعلم وبالصناعة، ولذات المتعلِّم بالعلم وبالصناعة، فإن التربية والتقنية تتوسطان بين مكونات جدول العقل العملي بفضل تصوير الأولى لنفس متعلِّم العمل بالعمل وبالتقنية، ولذات متعلِّم العمل

لتكون قوية لو لم تكن حجة قوة كذلك: إذ هي تمكُّن من الوسائل الممكِّنة من القوة. وإذاً فالقاضي غير المتقاضي في علوم الطبيعة لم يصر حكماً إلاّ لكونه يجعل من القاضي المتقاضي الذي معه قوة الحجة معه كذلك حجة القوة. وإذاً فالعلم، حتى في الإنسانيات، يصبح مصدر قوة بالتخلي عن القوة الزائفة والاستعاضة منها بالقوة الحقيقية: أعني ما سماه ابن خلدون إنسانية الإنسان: «وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيتُه» (المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر،» ص ٨٤٠). ولهذا فإن النقلة إلى المطابقة بين قوة الحجة وحجة القوة في العلوم التاريخية أعسر وأطول، ولكنها حادثة بمجرد التمييز بين الوضع الاستعلامي والوضع الإيجادي، والسعي بالأول، قدر المستطاع، إلى أن يصبح قادراً على أن يكون الثاني. وهذا هو هدف ابن خلدون ومدلول القاعدة التي صَدَّرْنا بها هذا الفصل، أعني قاعدة ابن الأزرق. وما كان ذلك ليكون لو لم يتم التخلص من الواقعية التي جعلت من الوضع الاستعلامي الزائف دفعة واحدة وضعاً إيجادياً في الوهم، هو إيجاد معيار العمل عوض إيجاد المعمولات التي صارت بيد العاملين الذين يهزأون من علم العمل، حتى صار مفهوم «الفيلسوف الملك» من موضوعات السخرية والتندر: بحيث إن من شروط العلم العامل بحق ألاّ يكون موقفُه موقف العامل غير العالم. عدم العمل المباشر للعلم بحق شرط في العمل غير المباشر الذي هو العلم. ويقتضي ذلك التخلص من الانقداد الذي ولّد جدولَي الواقعية النظرية والواقعية العملية. ففي بداية العلم والعمل يمكن أن نقول إن الجدولين متطابقان ثم ـ بحكم كون القاضي غير متقاضٍ في علوم الطبيعة ـ ينفصل جدول النظر عن جدول العمل انفصالاً يجعل الواقعي ظاناً أن جدول النظر مطابق لطبائع الأشياء وتابع لها، وجدول العمل متقدم على المعمولات التي هي تابعة له. ولكن ذلك غير صحيح إلاّ إذا ظننا أن العلم العملي يبقى علماً حتى عند عدم مطابقة التاريخ إياه، كما يظن الفلاسفة. ولو جعلوا من التاريخي الفعلي موضوعاً له لكان القاضي هنا أيضاً غير متقاضٍ، ولنحا الجدول العملي إلى العودة إلى التطابق مع الجدول النظري. لكن عندئذ يبرز من جديد أن الجدول النظري هو بدوره من جنس جدول العمل، ويصبح بالتدريج متخلصاً من الوضع الإيجادي الوهمي ومكتفياً بالوضع الاستعلامي الناحي تدريجياً إلى الوضع الإيجادي الفعلي. وكذلك جدول العمل إذا قبل التخلص من المعيارية الزائفة. وعندئذ يصبح علم العمل، مثل علم النظر، وضعاً استعلامياً تابعاً لمجال بحثه، ومتدرجاً نحو التحول إلى وضع إيجادي، كلما اقترب الاستعلام من المعلوم فأدرك بنيته الخفية، بحيث يصبح العلم الفاعل عملاً تحقق: فيكون الشوق تصوراً، والغاية حداً، والماهية خيراً، والصورة الجوهرية قيمة جوهرية، والإرادة تصديقاً، والروية قياساً، والواجب برهاناً، والعلة الصورية علة غائية، فيتطابق الجدولان النظري والعملي. ويكون العمل علماً لم يتحقق بعد: فيكون التصور شوقاً، والحدّ غاية، والخير ماهية، والقيمة الجوهرية صورة جوهرية، والتصديق إرادة، والقياس روية، والبرهان واجباً، والعلة الغائية علة صورية، فيتطابق الجدولان كذلك. لكن المطابقة الأولى، بعد التحقق، والثانية قبله، وبينهما كل التاريخ الإنساني الناقل من هذه المطابقة الأخيرة في الوهم والتمني، إلى تلك في الواقع والتحقيق؛ أو، إن شئنا، من مجرد تصور الاستخلاف إلى تحقيقه، من الرئاسة المطلوبة إلى الرئاسة المحققة، من السيادة على الطبيعة والشريعة كحلم إليهما كحقيقة. وإذاً فما يُغفله الواقعيون هو التاريخ كله، تاريخ العلم إلى أن يصير فاعلاً (وليس لصيرورته فاعلاً غاية ولا حد)، وتاريخ العمل إلى أن يصير فاعلاً فعل النظر (وليس لهذه الصيرورة غاية ولا حد). إنهم يستبدلون الاستخلاف المتحقق فعلاً وبالتدريج في التاريخ، بمجرد وهم الربوبية المزعومة في مطابقة المعقول للموجود الحاصلة بدءاً.

بالعمل وبالتقنية: وهنا يكون التصوير أعمق منه في الحالة الأولى، ويبرز بوضوح تدخل القوة في التصوير وإرادة الغالب في المغلوب.

لكن هذه الوساطة في جدول النظر وفي جدول العمل تعلقت بمضمونات الجدولين وكأنها بعدُ موجودة. فكيف تكون الوساطة وهي غير موجودة أو بصدد الإيجاد؟ كيف يوجد الأقوياء الموضوعات النظرية والموضوعات العملية لكي تصبح، بوساطة التعليم والصناعة، والتربية والتقنية، المضمون المتبادل في النظر والعمل بين البشر ثم بينهم وبين الأشياء؟ الجواب عن هذا السؤال هو الذي يتعلق به العنوان الثاني من هذا الفصل، أعني المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها، بما هي مُوجدة للعلم وللعمل، أي للحضارة الإنسانية ككل أو لآيات «الاستخلاف والاستيلاء على عالم الحوادث» بلغة أبي زيد. وهذه الآليات الموجدة هي الآلية السياسية الاجتماعية، والآلية السياسية الاقتصادية، أو آلية الاجتماع السياسي بما هو صراع حيوي اجتماعي حول السلطة لذاتها، وآلية الاقتصاد السياسي، بما هو صراع إرادات أو جاه يدور حول الثروة كمظهر من مظاهر السلطة (الجاه): آلية الغلبة السياسية بإطلاق أو العصبية وآلية الغلبة الاقتصادية أو الجاه، وعنهما تتفرع آليات تعميم العلم والعمل بعد إيجادهما، أعني التعليم النظري (التعليم) والمهني (الصناعات) والتربية والتقنية التي تؤدي جميعاً دور الأدوات الاجتماعية لتعميم ما تم إيجاده، بفضل الاجتماع السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية، والاقتصاد السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية. والأولى ذات مضمون روحي خلقي رمزي (علماً وعملاً) والثانية ذات مضمون مادي اقتصادي فعلي (علماً وعملاً): ويعود أساسهما الموحِّد لهما إلى حب التأله، أو الرئاسة الإنسانية بما هي سيادة على الشريعة وعلى الطبيعة أو بما هي تشريع ذاتي من الإنسان لنفسه، أعني جوهر التاريخية[٦٢].

---

(٦٢) ويمكن أن نصف الآلة الاجتماعية بما هي ذاتية الحركة (Machine automotrice) بالصورة التالية:

١ـ الآلية القاطرة: وهي المنتجة للعلم وللعمل، أعني آلية التغلب السياسي الخالص نظراً وعملاً، وآلية التغلب الاقتصادي نظراً وعملاً.

٢ـ الآلية المقطورة (وهي في خدمة الأولى وأداة لها): أداتا الوساطة في النظر، أي التعليم والصناعة والوساطة في العمل، أعني التربية والتقنية. ويمكن أن نصطلح على البعد الأول منهما، أعني التعليم والتربية، فنسميه الأداة العقدية أو الرمزية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناظرة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلاً نظراً وعملاً في الطبيعة والمجتمع؛ وأن نصطلح على البعد الثاني منهما، أعني الصناعة والتقنية، فنسميه الأداة الفنية أو المادية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناظرة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلاً نظراً وعملاً في الطبيعة والمجتمع. ويبيّن أن النظر والعمل في المؤسسة العقدية يكون بالبعد الرمزي من النظر والعمل، وأن النظر والعمل في المؤسسة الفنية يكون بالبعد المادي منهما، ولنرمز إلى الأولى بالفكر، وإلى الثانية باليد.

١ـ آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية

وصفنا آليات التعميم المغالطة المولدة للواقعية (اقتداء المغلوب وترفُّع المعتد) وآليات التعميم الاجتماعية الفعلية المساعدة لها (التعليم، الصناعات، التربية، التقنية)، فجاء الآن دور الآليات المنتجة لمضمونات الجدولين، من دون سذاجة اعتبارها واقعية، أعني الاجتماع السياسي ببعدي صراع القوة فيه (بعد الصراع المبدع للنظر، وبعد الصراع المبدع للعمل)، والاقتصاد السياسي ببعدي الصراع فيه (بعد الصراع المبدع للقيم الاقتصادية، وبعد الصراع المبدع لعلاقات الجاه). وبذلك تبرز لنا الآليات التالية:

١ـ **صراع القوة العملية الغاية:** السلطة من أجل السلطة، النفوذ للنفوذ بما هو لذة لذاتها وليس وسيلة لغيره، وذلك داخل العصبية الواحدة، وبين العصبيات في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٢ـ **صراع القوة النظرية الغاية:** المعرفة من أجل المعرفة، النفاذ من أجل النفاذ بما هو لذة لذاته وليس وسيلة لغيره، وذلك بين أهل المذهب الواحد، وبين أهل المذاهب في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٣ـ **صراع القوة العملية الأداة:** السلطة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة اللذائذ، وذلك بين الجماعة المتملِّقة والخاضعة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

٤ـ **صراع القوة النظرية الأداة:** المعرفة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة اللذائذ، وذلك بين الجماعة المتملِّقة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

= ٣ـ والآلية القاطرة متقاطرة: إذ إن كلاً من فرعيها قاطِرٌ ومقطور لقسيمه. فآلية التغلب السياسي الخالص قاطرة بإطلاق؛ ولكنها قد تصبح مقطورة فيصبح التغلب الاقتصادي هو القاطر وهي المقطورة.

٤ـ والآلية المقطورة أيضاً متقاطرة: إذ إن كلاً من فرعيها قاطر ومقطور. المؤسسة العقدية (نظراً وعملاً) هي القاطرة بإطلاق للمؤسسة الفنية؛ ولكنها قد تصبح مقطورة لها. فتصبح المؤسسة الفنية قاطرة. وهذا الانقلاب الثاني علّته الانقلاب الأول. إذا ساد الاقتصادي على السياسي ساد الفني على العقدي، وإذا ساد السياسي على الاقتصادي، ساد العقدي على الفني.

٥ـ وسيادة السياسي على الاقتصادي أو عكسه، وسيادة العقدي على الفني أو عكسه علتهما علاقة السيادة بين عنصري كلٍّ منهما. فالسياسي يجمع الجدولين النظري والعملي، فإذا تقدم العملي كانت له السيادة وإذا تأخر صارت للاقتصادي. وكذلك الشأن في ثنائية كل منها: الاقتصادي النظري والعملي، والعقدي النظري والعملي والفني النظري والعملي. وإذاً فالجدولان هما المتحكمان بحسب الترتيب: إنهما الجسر الناقل من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ الواقعيين إلى الطبيعة والتاريخ الاسميين.

وبيّن أن ٣ و٤، بما هما وسيلتان، تابعتان دائماً لِـ ١ و٢، حتى وإن انعكست أحياناً العلاقة فصارت القوة العملية الأداة والقوة النظرية الأداة ـ بما هما مطلوبتان ـ غايتين. ويكون هذا الانقلاب، إما عند عديمي ١ و٢ في تقرّبهم إلى من عندهم ١ و٢، أو في نهايات أصحاب ١ و٢ عند فقدانهم لـ ١ و٢. وبذلك يمكن أن نقول إن العمران الإنساني يغلب عليه ١ و٢ عند الصعود، و٣ و٤ عند النزول. لذلك اعتبر ابن خلدون ٣ و٤ أداتي السفلة الذين يستحوذون على الدولة بحكم إشرافها على الأُفول، ولتخلي المبدعين بحق عن القيام بواجبهم ترفّعاً وتعلُّقاً بقيم لم يبق لها السلطان الفعلي: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السَّفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك[٦٣]. وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء، انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويئس من سواهم من ذلك. وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان وكأنهم خَوَل له. فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك، تساوى حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته، وتقرب إليه بنصيحته، واصطنعه السلطان لغنائه في كثير من مهماته، فتجد كثيراً من السُّوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة[٦٤]. وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذلّلوا صعابها ومهّدوا أكنافها معتبرين بما كان

---

(٦٣) ما هو هذا الخلق الذي يفسر به ابن خلدون الاضطراب في المراتب؟ هل هو خلق المترفع من ذوي المكانة الإبداعية (علماً وأدباً وصناعة) والنَّسبية (فيها أو في ناشئة الدولة)، بما هو معتد رافض للخضوع، أم هو الخلق المُطالب بالخضوع ووجود القابلين له؟ فالعوامل هنا ثلاثة:

١ـ خُلق الملك الذي يريد الاستفراد بالمجد؛

٢ـ خُلق ناشئة الدولة الذين شاركوه في تأسيسها ـ أهل عصبيته ـ وخلق المترفعين من العلماء والأدباء وأهل الحرف، أعني كل الذين تأبى نفوسهم التملق والخضوع؛

٣ـ خُلق المتملقين والخاضعين من السفلة والسوقة.

وقد يذهب الظن ببعضهم إلى أن واحداً من هذه الأخلاق هو المفسّر للظاهرة. لكن ابن خلدون لا يفسرها بأي منها، بل بالدينامية الاجتماعية لتفاعل هذه العوامل الثلاثة. وحصيلتها الانتقال من عصبية الدم إلى عصبية الولاء، ومن المؤسسين الفعليين للدولة إلى المصطنعين الذين لا دالة لهم، فيفعل بهم السلطان ما يريد. وإذاً فالمقابلة هي بين الإنسان الغاية أو الذي لا يريد أن يكون مجرد وسيلة، والإنسان الوسيلة أو الذي يريد أن يكون وسيلة (علماً أن السفلة والسوقة هم الذين يتوسلون الملك أو يستوسلونه في حين أنه يظن أنه يستوسلهم). وعندئذ تنقلب القيم. ولعل مثال البرامكة مع الرشيد، ومثال البرجوازية مع النبلاء من أفضل الأدلة. فالبرامكة، بالثروة والجاه الذي نالوه بالخدمة والخضوع والتملق، صاروا قبلة الوجوه والخاصة، وهو ما أدى إلى نكبتهم عندما أعاد الرشيد إلى ناشئة الدولة دورهم. انظر: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٢٢ـ ٢٦.

(٦٤) وجود هذا النوع من البشر الذي يقبل الخضوع والتملق يمكن أن يُفهم بهذا الحكم المعياري أو أن يوصف فقط بكونه دليلاً على وجود نوع ثانٍ من الصراع حول توسل الجاه للحصول على الثروة، إذا وضعنا جانباً الأحكام الخلقية. أو، بصورة أدق، يمكن أن نتحدث عن نوعين من القيم: إحداهما لا دخل للأخلاق فيهما، والثانية أخلاقية.

ـ الأولى: قيم اقتصادية جاهية، وفيها يكون الأكثر «علماً» بمسالك النفوذ والوصول إليها بالتقرب من =

لآبائهم في ذلك من الآثار، وتشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدُّون بآثاره ويجرُون في مضمار الدولة بسببه[٦٥]. فيمقتهم السلطان لذلك، ويباعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين لا يعتدُّون بقديم ولا يذهبون إلى دالة وترفع، إنما دأبهم الخضوع له، والتملق، والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه، فيشعُّ جاههُم، وتعلو منازلهم وتنصرف إليهم الوجوه والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان والمكانة عنده[٦٦]. ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم، ولا يزيدهم ذلك إلاّ بعداً من السلطان ومقتاً، وإيثاراً لهؤلاء المصطنعين عليهم، إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي في الدول، ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب»[٦٧].

= أصحابها وسيلة ناجعة للنجاح من دون حكم خلقي. فيكون ذلك من العلم بآلية النفوذ والجاه واستعمالها للوصول إلى القوة.

ـ **الثانية**: قيم خلقية في الصراع السياسي الخالص بين المبدعين والمعتدّين بأنفسهم الرافضين للخضوع إلى غيرهم، وهو ما يؤدي إلى الفقر والمذلة الاجتماعية: «وإذا فقدَ صاحبُ هذا الخلق الجاه ـ وهو مفقود له كما تبيّن لك ـ مَقَته الناسُ بهذا الترفُّع، ولم يحصل له حظ من إحسانهم، وفقدَ الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود من تعاهدهم وغشيان منازلهم، ففسد معاشه وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً. ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ». (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق،» ص ٦٩٨ ـ ٦٩٩). وقد يكون هذا، بالمقابل مع ذلك، من الجهل بآلية النفوذ.

ومثلما يحقّر هؤلاء من أولئك، يهزأ أولئك من هؤلاء، معتبرين إياهم من المرضى النفسيين المصابين بداء تضخم الذات. ولكن هذين الخُلقين يندرجان في ديناميكية الصراع من أجل السلطة داخل العصبية والمجتمع، حيث يؤدي السعي إلى الاستفراد بها عند الملك إلى توسل المصطنعين واستبعاد المترفّعين، ويتوسل المصطنعون السلطانَ للحصول على الجاه فالثروة، ويتوسل المترفعون القيم المضادة للثروة لتمثيل قيمتَي الشرف والإبداع. من هنا يكون الصراع بين الساعي إلى الاستفراد بالسلطة المادية، والساعي إلى الاستفراد بالسلطة الروحية، أعني السلطان المتجبّر والثائر المترفّع. والأراذل بينهما وسائل للأول لإبعاد الثاني. ومن ثم يصبح سلطان الاقتصاد والجاه دليلاً على فساد الدولة، كونه دليلاً على انفصال السلطان الزماني (القوة) والسلطان الروحي (القيمة). وهي نهاية دولة وبداية أخرى، بوساطة الأراذل الذين هم دائماً وسائل بيد غيرهم، وهُمْ الثابتُ في الحركية.

(٦٥) انقسام العصبية المكوّنة للدولة إلى المستفردين بالحكم والمنبوذين منه، وتلك هي بداية النقلة من عصبية الدم إلى عصبية الولاء والاصطناع، وبداية تكوُّن العصبية الجديدة. وغالباً ما تكون من المنبوذين، وليس من المصطنعين اللّهمّ إلا بانتحال الأنساب وبخدمة العصبية الصاعدة.

(٦٦) تكوّن سلطان الثروة في ظل السلطان: وهذا هو الجاه ودوره، أو البعد الثاني من الآليات الاجتماعية الموجدة للقيم وسيأتي تحليلها.

(٦٧) ما هو الأمر الطبيعي؟ مفهوم الدولة هنا لا يعني ما نعنيه نحن الآن. بل هو بمعنى «دولة كذا ودولة كذا» أي نسبة الوظيفة السياسية، بما هي السلطة الزمانية الحاكمة، إلى عصبية ما أو حزب ما (ويطابق هذا المفهوم ما يمكن أن نفيده بعبارة نظام الحزب الفلاني أو الطبقة الفلانية). وإذاً فعبارة «طبيعي» هنا تعني أن العصبية الحاكمة لها ديناميكية داخلية تجعلها تنفجر بهذه الطريقة: السعي إلى الانفراد بالسلطة والمجد يُبعد المسهمين في نشأته، ويقرِّب المصطَنعين الذين ليس لهم فيه فضل، فينفرط عقد العصبية الحاكمة وتصعد عصبية أخرى، أو بلغتّنا الآن، ينفرط عقد حزب حاكم ويصعد حزب آخر. ولكن الآن يتعلق الشأن بزبائن الحزب ومؤيديه وليس بأهل العصبية. المصدر نفسه، ص ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

وبذلك يكون الصراع بين أصحاب الغايات القصوى (القوة العملية والقوة النظرية)، ويندرج ضمنه الصراع بين أصحاب الوسائل (الجاه والثروة)، ويكون الثانون وسائل بيد الأولين في بداية الدولة، وينعكس الأمر في نهايتها: وذلك بحكم آلية الاستفراد بالقوة المؤدي إلى الاصطناع[٦٨]. وإذا كان ابن خلدون يعيب على المترفعين باسم الإبداع أو باسم النسب هذا الخلق، فهو، مع ذلك، لا يفضِّل عليه خلق المتملقين والخاضعين، بل يصف هذا الأخير بما يقزِّز النفس، مما يفيد بأنه لا يفضِّله على الأول. ولكنه ينبِّه لجهل المترفعين بالآلية الطبيعية المؤدية إلى انحطاط المجتمعات.

وسنرى كيف يستمد ابن خلدون من انخرام هذه الآلية الطبيعية في الصراع السياسي على السلطة العملية والسلطة النظرية في المجتمع، ضرورة الآليات المدخلة للانتظام في العمران، وهو معنى السياسة بما هي وازع الوازع، وليس بما هي الوازع الطبيعي للعمران: إنها آلية الانتظام الذاتي بفضل علم ما يؤول إليه الصراع الطبيعي من انخرام ذاتي. وهذا الانتظام الذاتي هو المحدد للمؤسسات المتجاوزة للجميع، لا بما هي متعالية عليهم بذاتها، بل بما هم قد اعتبروها كذلك لتجنب الانخرام الذاتي، والاستعاضة منه بالانتظام الذاتي: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مُجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم[٦٩] فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها **الكافة** وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من

---

(٦٨) وقد اكتفى ابن خلدون بالحديث عن الاستفراد والاصطناع في القوة العملية ولم يتحدث عنهما في القوة النظرية. لكن الآلية واحدة. فكثير من ناشئة المذاهب (قياساً على ناشئة الدول) يصطنعون من لا دخل لهم في النظرية لاستبعاد من شاركهم في وضعها وتأسيسها ليستفرد بالسلطة الروحية، ومن ثم فسفلة الصراع العملي الذين يصطنعهم من يسعى إلى الاستفراد بالمجد في السلطة الزمانية لهم ما يناظرهم في الصراع النظري الذين يصطنعهم من يسعى إلى الاستفراد بالمجد في السلطة الروحية. فيسيطر على المجتمع متملقو الأول الخاضعون له ومتملقو الثاني الخاضعون له، وذلك لمساعدتهما على استبعاد من ينافسهم في سلطانهم. وعندئذ يصبح لهذا المستفرد بالمجد سلطان زائف في العمل والنظر يدعمه المصطنعون، ويكون السلطان الحقيقي قد انتقل بالتدريج إلى المبعدين. وذلك هو معنى نهاية الدولة، أي أنها تدوّل لتنتقل إلى الغير في العمل والعلم. وهؤلاء المتملقون في العمل والعلم يكونون دائماً في خدمة صاحب الدولة في العلم والعمل، عندما يصعد نجمه ويريد الاستفراد فيشرع في الأفول، لأنه يتحول سلطاناً على من لا معنى للسلطنة عليه. العالم بين المتملقين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العلماء بحق به. والعامل بين المتملقين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العاملين بحق به. من هنا نرى أن كبار العلماء وكبار الساسة إذا ماتوا يتركون بعدهم أكبر منهم. وصغارهم يتركون أصغر منهم! لذلك كان أرسطو وريث أفلاطون! وكان الفاروق وريث الصديق!

(٦٩) ويعني ذلك أن هذا الإفراط في استغلال المحكومين متدرج، فهو يبلغ الذروة في نهايات الدولة، ويكون مقتصداً في بدايتها بحكم الآلية الداخلية للعصبية.

الأمم[٧٠]. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها»[٧١]. فكيف تكون آليات الانتظام الذاتي؟ ولِمَ يحتاج إليها العمران البشري لكي «يستتب أمرها [الدولة] ويتم استيلاؤها»؟[٧٢] ولِمَ يكون شكلا هذه السياسية أحدُهما عقلياً، والثاني دينياً، والحاصل منهما فعلاً جامعاً للأمرين معاً؟ وهل وازع الوازع ـ أو السياسة بهذا المعنى، أعني بما هي آلية انتظام ذاتي (auto-régulation) ـ أمر أجنبي عن الوازع نفسه؟ لنستمع إلى ابن خلدون، ولْنَرَ كيف يحدِّده: وذلك في الفصل الحادي والخمسين من الباب الثالث بعنوان «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره». مقدمين لنصه بملاحظتين:

١ـ **الأولى** تتعلق ببنية هذا الفصل: فهو يتألف من أربعة عناصر هي:

أ ـ تحديد المقصود بالسياسة التي ينتظم بها العمران وعللها.

ب ـ تمييز هذه السياسة من السياسة المدنية، ومن ثم مواصلة تعريف السياسة التي ينتظم بها العمران، تعريفاً بالسلب.

ج ـ تقويم أصناف السياسيات التي ينتظم بها أمر العمران البشري والمفاضلة بينها، أو بصورة أدق، تحديد صنفها الذي يغلب في التاريخ الإنساني.

د ـ وأخيراً تقديم نموذج من القواعد السياسية التي تمكّن من تحقيق الانتظام الذي به تستتب الدولة ويتم استيلاؤها. وهو الحد الأدنى منها.

٢ـ **والثانية** تتعلق بمعنى الانتظام المطلوب في العمران وكيفية تحديد عناصره. وهو لم يرد في هذا النص إلاّ تلميحاً، كونه ملازماً لكل فصول **المقدمة** من البداية إلى النهاية، أي مجموعة الشروط التي تجعل الدولة لا تتحول إلى أداة لقتل العمران، وذلك في مجالات الآليات المنتجة للقيم والآليات المعممة لها، أعني في الصراع السياسي الخالص والصراع الاقتصادي، ثم في التعليم والصنائع، وفي التربية والتقنيات[٧٣].

---

(٧٠) وقد يظن بعضهم أن الحديث عن آثار «الغضب والحيوانية» ومقابلته للسياسة والعقل عودة إلى النموذج النفسي للمدينة، كما هو الشأن عند الفلاسفة. ولو صح ذلك لكانت السياسة عندئذ تعني السياسة المدنية، ولما قال ابن خلدون لنفي مثل هذا التأويل في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»: «وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب (...) وليس مرادُهم [الفلاسفة] السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (ص ٥٤٠) ولما اختار من الأمثلة أوّلها الفرس. بل هو يعني بالسياسة آليات الانتظام الذاتي للاجتماع حتى «يستتب أمرها [الدولة] ويتم استيلاؤها».

(٧١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة،» ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٣) وهو معنى حاجة الوازع إلى وازع يحقق له الانتظام الذاتي. وهو معنى السياسة الناقلة من السلطة بما هي قهر وتغلب طبيعي لا يحده إلا قهر وتغلّب من جنسه («وتجيء العصبية المفضية للهرج والقتل») إلى =

يقول ابن خلدون: «اعلم أنه قد تقدم لنا، في غير موضع، أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

- تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلِّغه(٧٤).

- وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم(٧٥).

= السلطة بما هي مؤسسات مبرِّدة لهذا الصراع: وذلك:

١- بالحد من الأحكام الجائرة عن الحق المجحفة بمن تحت يد الحاكم، أي من أغراضه وشهواته تجنباً لمجيء العصبية المفضية للهرج والقتل وتيسيراً للطاعة: أي لتجنب الثورات؛

٢- بالحد من استغلال عمل الآخرين إما بالأداءات أو بالتجارة بدلاً منهم، وذلك ما يؤدي إلى العزوف عن العمل، وقتل العمران؛

٣- بالحد من قوة الحامية حتى لا يصبح الشعب ذليلاً فلا يستطيع الدفاع عن نفسه؛

٤- بالحد من التربية التعسفية وقهر الأطفال حتى لا يربوا على الذل فلا يكونون أحراراً؛

٥- بالحد من الحضارة القاتلة للطاقة الحيوية في الإنسان، والجاعلة منه حيواناً أهلياً لا فاعلية له ولا قدرة (فلا يسافد!).

(٧٤) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ الايمان بالثواب والعقاب. وإذاً فهناك مقايضة: الانقياد مقابل ثواب وعقاب. والمقايضة هنا إيمانية دينية، وليست عقلية. ولما كان هذا هو مضمون العهد أو الميثاق بين الإله والمؤمن، صارت هذه السياسة تعاقدية بين المؤمن والإله، بتوسط الرسول المبلغ والخليفة النائب عنه.

(٧٥) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم. وإذاً فهناك مقايضة: الانقياد مقابل ثواب (فقط وليس هناك ذكر للعقاب). والمقايضة هنا عقلية (ما يتوقعونه) وليست ايمانية. وشرط هذه المقايضة معرفة الحاكم بمصالحهم: وهو إذاً عقد مباشر بين الحاكم والمحكوم من دون واسطة. وسند الحكم هذا هو وازع الوازع لأن الوازع الذي يرجعون إليه لا يستمد وزعه من ذاته بل من سنده الذي هو، في الحالة الأولى، عهد بين المؤمن والإله، وفي الحالة الثانية، عهد بينه وبين متوقع الثواب، وهي علاقة دنيوية خالصة، بخلاف العلاقة الأولى. والغريب أن العلاقة الأولى تتضمن الثواب والعقاب، في حين أن الثانية لا تتضمن إلاّ الثواب، مما يعني أن ابن خلدون - انطلاقاً من العبودية للإله وحده - ينفي عن السياسة العقلية كل حق في الترهيب ويقصرها على الترغيب.

وقد نكون مغالين في استعمال مصطلح العقد. ولكن أمرين يجعلان ذلك معقولاً:

- الأول هو اشتراط ابن خلدون هذه الآليات لتحقيق الانتظام، واعتبار عدم وجودها علة في إفراط الحاكم المؤدي إلى الثورة، وصراع القوى بين العصبيات، واستحالة استتباب الأمر واستيلاء الدولة: وإذاً، فمن دون هذا الشرط لتحقيق الانتظام يكون المجتمع في ما يشبه الحالة الطبيعية من الصراع الأبدي وليس من الأخوة البدائية (بين العصائب).

- الثاني كون هذه السياسة أصبحت سنداً يعلو على الحاكم والمحكوم ويلزمهما معاً وهو متكافىء في حالتيه: إما انقياد مقابل عقاب وثواب في الآخرة، بحكم الايمان وتصديق الرسول؛ أو انقياد مقابل ثواب متوقع في الدنيا من قبل الحاكم. وهنا يصبح الانقياد من المحكوم ذا عوض من الحاكم هو الثواب. ولذلك لسنا مغالين عند الحديث عن العقد: إذ حتى إذا غاب التعاقد فقد حضر مضمونه، أعني مقايضة الطاعة والانقياد بالجزاء =

وما يتضمنه النص بمراحله الأربع يتحدد بما يتضمنه مدلول الانتظام كما يتحدد في المقدمة. لذلك تُعتبر النقطتان الوسيطتان ب وج محددتين لطبيعة هذا الانتظام بالسلب وبالايجاب؛ والأولى أ محددة لغايته القصوى، والأخيرة د لغايته الدنيا. وفعلاً فهذا الانتظام الذاتي ليس وازعاً للوازع لا فاعلية له مثل السياسة المدنية، كون هذه تفترض حالة يكون الاجتماع فيها غنياً عن الوازع، ومن باب أولى فهو غني عن وازع الوازع(٧٦)، بل هو وازع بالوجه الثاني من السياسة العقلية التي «يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه هي السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر»(٧٧).

ويحوط هذا التحديد السالب (ليس السياسة المدنية) والموجب (هو الوجه الثاني من السياسة العقلية) غايته القصوى أو الوجه الأول من السياسة العقلية، أعني السياسة «التي يراعى فيها **الصالح العام** على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص»(٧٨)، وغايته الدنيا هي مضمون رسالة **كتاب طاهر بن الحسين**، أعني آخر عناصر هذا الفصل، حيث تتحول السياسة إلى مجرد نصائح موجهة إلى الملوك، وليست سنداً فعلياً يعلو عليهم ويكون الاحتكام إليه. لذلك يمكن أن نعود إلى الوجه الموجب من التحديد، لنقول إنه ما يعنيه ابن خلدون بالانتظام الضروري للعمران: أعني الوجه الثاني من السياسة العقلية حيث يبيّن علم الاجتماع أن الصالح العام تاريخياً، تابع لمصالح العصبية الحاكمة (حزباً أو طبقة)، وأن ذلك إذا فُهم بحق يمكن أن يجعل المجتمع ذا انتظام مقبول، وذلك بالصورة التالية:

ـ لأن الإفراط في التسلط والقهر يولد الثورة «والعصبية المفضية للهرج والدماء»، وإذاً فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي؛ وينتج منه المصلحة العامة(٧٩).

= وتخضوع الحاكم والمحكوم لقوانين تعلو عليهما.

المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها امره»، ص ٥٤٠.

(٧٦) «وإنما معناه [السياسة المدنية] عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً». المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٤١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤١. ومن الأمثلة عليها سياسة الفرس. وهي عكس الوجه الثاني: لأن المصالح العامة هي الأصل ومصلحة الحاكم فرع في الوجه الأول الخاص بالفرس، ومصلحة الحاكم هي الأصل والمصالح العامة فرع في هذه السياسة التي يشهد لها ابن خلدون بأنها السائدة «في العالم من مسلم وكافر»، وإن لطّفها الدين في بعض الحالات.

(٧٩) الانتظام الذاتي هنا «حد من القهر والتسلط» بمعنى إطالته من خلال التخفيف فيه، بصورة تجعله يبقى في الحدود المقبولة الحائلة دون الإقدام على الثورة عليه. وهو إذاً من جنس الاستعاضة من المتعة القوية =

ـ لأن الإفراط في الاستغلال والظلم يقتل العمران بالفتور عن العمل وإنتاج الثروة، مما يفقر الدولة ويؤدي إلى عكس المطلوب، وإذاً فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي، وينتج منه المصلحة العامة[٨٠].

لذلك اعتبرنا المجتمع آلةً ذات انتظام ذاتي علمُ أصحابها بما تُوصِل إليه آلياتُها، إذا فقدت الانتظام الذاتي، هو سياستها وهو انتظامها الذاتي لا غير[٨١].

ومثلما يكون هذا الانتظام الذاتي للسياسي الخالص والاقتصادي الخالص محدداً لمفهوم السياسي، فإن من نتائجهما على أدواتهما المعممة لمفعولهما، ما يلي:

١ـ فالتربية، لا بد من أن تكون تحررية ومحافظة على أنفة الطفل ليكون مواطناً حرّاً يحافظ على نمو المجتمع، ومن ثم على قوة الدولة التي هي صورة المجتمع[٨٢].

٢ـ وتعميماً لـ ١، لا بد من ألا تؤدي القوة الحامية إلى إخلاد المواطنين إلى الذل والوداعة، وإلا أصبح المجتمع عاجزاً عن الدفاع عن نفسه، وأصبحت الدولة غريبة عنه

= والقصيرة بالمتعة الأقل قوة والأطول. ويمكن أن يضاف إليه العامل العقدي لإبراز هذه الآلية المحددة للانتظام الذاتي بمظهر الأخلاق المحبّة للرعية، وهو العامل الروحي الذي يقوّي من سلطة العصبيات: كما هو الشأن في دور الدعوات الدينية المصاحبة للعصبية. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية،» ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٨٠) الانتظام الذاتي هنا «حد من الاستغلال والظلم» بمعنى إطالة مدتهما من خلال التخفيف من وطأتهما، بصورة تجعلهما لا يقتلان الميل إلى العمل والسعي، انظر: الفصول ٣٨ إلى ٤٣ من الباب ٣، وخصوصاً هذا الأخير: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران،» ص ٥٠٧ ـ ٥١٤ وخصوصاً: «فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابذَعَرّ الناس في الآفاق، من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة «للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة»، (ص ٥٠٧ـ ٥٠٨). وبإشارة ابن خلدون إلى آليات الانتظام هذه قد يجعل بعضهم يعيده إلى جماعة السياسة المدنية: فهو لا يكتفي بوصف واقع السياسة بل يتحدث عن شبه واجب لها. ومع ذلك فإن آليات الانتظام غير السياسة المدنية، وليست من جنس الواجب الوهمي؛ بل هي من جنس الانتظام الذاتي الواجب على صاحب الدجاجة التي تبيض ذهباً!

(٨١) وهذا العلم يكون فعالاً كونه يجعل من الوجه الثاني من السياسة العقلية سبيله إلى الوجه الأول منها: أعني أن علم السياسة، بما يبينه لأصحاب العصبية من مصلحة لهم في القانونين اللذين أشرنا إليهما، يجعل أصحاب العصبية من جنس صاحب المؤسسة الاقتصادية الذي يبحث عن العلاقة الرياضية المحددة للتوازن الناجع في استغلال مجال اقتصادي معين، بحيث لا يؤدي السعي إلى الربح السريع إلى إزالة مصدره. وإذاً فهذه السياسة هي من جنس القوانين الاقتصادية للعلاقة بين مصلحة الحاكم والمحكوم. وهو ليس السياسة المدنية، ولا هو حتى الوجه الأول من السياسة العقلية مباشرة، بل هو علم الانتظام الذاتي للسياسي (L'auto-régulation) المُطيل مدّته بإطالة مادته، أعني العمران، ومنعها من الفساد الناتج من بقاء السلطان طبيعياً.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٤٠: «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم».

وبحاجة إلى حامية من المرتزقة[٨٣].

٣ـ وقياساً على ١، يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون، (لو استخرج جميع نتائج نسقه) يدعو كذلك إلى تقنية غير مفسدة للطبيعة حفاظاً على التوازن الطبيعي في الموضوع المعمول، قياساً على الحفاظ على التوازن الطبيعي في الذات العاملة[٨٤].

٤ـ وتعميماً لـ ٣، لا بد من ألا تؤدي السياسة المالية إلى الاستغلال الفاحش لقوى الانتاج ولمواده بصورة تفسد مصادر الرزق في التوازن الاجتماعي بين العامل الثقافي والحضاري والعامل الطبيعي والبيئي[٨٥].

وتلك هي آليات الانتظام الذاتي التي يقتضيها علم الاجتماع السياسي وعلم الاقتصاد السياسي، بما هما أداتا علم السياسة بمعناه العام، البديلان من أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي في السياسة الفلسفية الواقعية. والمهم، في هذه الآليات، أن النموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي لا وجود لهما، بل إن الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (أو آليات السلطان السياسي، وآليات السلطان الاقتصادي أو آليات سلطان الغايات وآليات سلطان الوسائل) هما المحدِّدان للنماذج، عودةً من المجتمع إلى المنزل والنفس، بحيث تنقلب العلاقة النموذجية، فيصبح ما كان يُظَن أساساً طبيعياً للاجتماع، مستمداً أساسه من الأساس التاريخي. النفس والمنزل تاريخيان هما أيضاً، وذلك من حيث مضمونهما الذي هو تاريخي (وما ليس بتاريخي فيهما، أو الثابت، شكلٌ خاوٍ، من جنس القدرة على النطق التي، إذا تحققت، صارت كلاماً تاريخياً بعينه هو إحدى اللغات المعلومة تاريخياً)[٨٦].

---

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام».

(٨٤) وهذا ما لا نجد فصولاً تؤيده لأن مثل ذلك يعسر وجدانه في المقدمة، ولكنه واجب بحكم التوازي بين مفعول التربية في الأشخاص ومفعول التقنية في الأشياء.

(٨٥) انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٣٨ـ ٤٣: حيث إن الجهل بعلم المالية العمومية (finances publiques) يصبح اللولب الأساسي لإفساد الآليات الاقتصادية للمجتمع. فعدم التوازن في المالية العمومية، الذي ينتج من عدم التوازن بين الاستهلاك والانتاج، يؤدي إلى إثقال عوامل الانتاج بدرجة تُقعدها عن العمل، ومن ثم يفسد العمران (مادة الدولة)، فتفسد الدولة (صورة العمران). وبذلك نفهم أن اقتصاد الدولة (macro-économie) هو المحدد لاقتصاد المؤسسة (micro-économie). وهو المقصود بالنقلة من نموذج الاقتصاد المنزلي حيث يُقاس اقتصاد الدولة على اقتصاد المنزل ويُفسَّر به إلى عكسه، أعني أن اقتصادات الدولة هي المحددة لاقتصادات المؤسسة الاقتصادية، منزلاً كانت (ménages) أو مؤسسة انتاج أو تبادل (entreprises). وهذا المثال يساعد كثيراً على فهم النقلة الموازية من نموذج المدني النفسي، حيث يقاس الاجتماع على النفس، إلى عكسه، أعني قياس النفس على المجتمع، واعتبارها هي بدورها دولة أو ذات بنية سياسية من جنس بنية الدولة، حيث الصراع السياسي والاقتصادي كما حللناه.

(٨٦) وحتى هذا التعين فإنه خاضع لآلية الصراع السياسي والاقتصادي التي وصفنا. انظر: المصدر نفسه، =

وقد جمع ابن خلدون هذين الأساسين، جمعاً صريحاً، في تحديده أسباب فساد الدولة والعمران في الفصل السابع والأربعين من الباب الثالث بعنوان «في كيفية طروق الخلل للدولة» (ص٥٢١ إلى ٥٢٧)، مبرزاً الأمرين اللذين أكدنا عليهما: أعني تقدم الاجتماعي السياسي، والاقتصادي السياسي على المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي أولاً، ثم تقدم أولهما على ثانيهما، تقدُّم الغاية على الوسيلة ثانياً: «أعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول **الشوكة والعصبية**، وهو المعبر عنه بالجند[٨٧]. والثاني **المال** الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال[٨٨]، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين»[٨٩].

تتضمن هذه العبارة الوجيزة المحددة لأساسَيْ الدولة على ثمرتي الأساسين الأعمق للعمران نفسه، مع الإشارة إلى الثمرة والعمق. فالجند ثمرة العصبية وليس هو هي. والمال ثمرة الاقتصاد وليس هو هو. وسياسة الثمرة هي السياسة المفسدة للعمق (المال والجند ثمرتان ـ الاقتصاد والعصبية أساساهما).

ـ إذ إن العصبية تمر من «الناشئة» ـ أعني مؤسسي الدولة المسهمين فيها، من دون أن تكون أجيرة ـ إلى البديل منها الأجير الذي يزداد وزناً بتناقص وزن العصبية المؤسسة: أي إن الصراع الداخلي للعصبية، بما هو آلية اجتماعية، هو الذي يفسّر الانتقال من العصبية المستندة إلى المساواة بين المؤسِّسين، إلى العصبية المؤلَّفة من مستبدٍّ ومصطنعين؛ وذلك بحكم الهادمَيْن للعصبية[٩٠] أعني الترف والقهر «فيحيط بهم هادمان هما الترف والقهر»[٩١]، فتحصل النقلة من العصبية الدموية إلى عصبية الموالاة والاصطناع، أو بصورة أعم من العصبية المؤسسة التي هي

= الباب ٤، الفصل ٢٢: «في لغات أهل الأمصار،» خصوصاً قول ابن خلدون: «اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها. ولذلك كانت لغة الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه،» (ص ٦٧٥).

(٨٧) إذا وقف المرء هنا فإنه سيظن أن الأمر لا يتعلق إلاّ بالحامية وبنمط من النظم العسكرية. لكن معالجة ابن خلدون هذا الأساس الأول يبين أن ابن خلدون يعني به ما أطلقنا عليه اسم الصراع السياسي داخل العصبية وخارجها، بل وحتى بين الأمم، أي انه مبدأ يفسر مستويات الصراع الغاية في مستوياته الثلاثة: في العصبية نفسها، بين العصائب في الدولة نفسها، ثم بين الدول بما هي عصائب. وقد يجتمع ذلك كله في التفسير الجامع لها، أعني الصراع التاريخي بين الحضارات المتوالية بما هي موت لعصائب وميلاد لغيرها.

(٨٨) إذا وقفنا هنا فإننا سنظن أن الأمر يتعلق بمسألة التوازن المالي في المالية العمومية لا غير، وأنه لا علاقة له بالأساس الاقتصادي السياسي. لكن تحليل الأساس الثاني في هذا الفصل يبين أنه يعني ما أطلقنا عليه اسم الصراع الاقتصادي داخل علاقات الانتاج بما هي علاقات جاه ومحدِّدة لنمط الاستغلال في المجتمع ودوره في تعطيل الانتاج، ومن ثم في إفساد العمران.

(٨٩) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٧: «في كيفية طروق الخلل للدولة،» ص ٥٢١- ٥٢٢.

(٩٠) وإذاً فالعامل الاقتصادي يتدخل حتى في العامل الأول: أعني الترف، أي اقتصاد الاستهلاك الدافع إلى الإفراط في القعود والظلم استغلالاً للعاملين والمنتجين من قبل ذوي الجاه غير العاملين وغير المنتجين.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

أقرب إلى المساواة بين المؤسسين الأحرار جميعاً، إلى العصبية المؤلفة من مستفرد بالمجد وهو حر، ومن مصطنعين لا دور لهم في التأسيس ومن ثم فهم عبيد أو كالعبيد يقايضون حريتهم وأنفتهم بالجاه الذي يحصلون عليه: تلك هي آلية الاجتماع السياسي(٩٢).

ـ إذ إن حاجة الدولة، في مرحلة التأسيس، لا تبلغ درجة تُفسد الميلَ إلى العمل والانتاج في المجتمع. وكلما ازدادت هذه الحاجة ازداد عبء الدولة على المجتمع، فقلَّ ميل الناس إلى العمل، وأصبح غير العاملين أكثر استفادة من العمل من العاملين أنفسهم. وتنعكس العلاقة بين الاستهلاك والانتاج، الأول يعظم والثاني يصغر، إلى أن تصل العلاقة إلى الحد الذي يُفقد الاقتصاد توازنه، عندما يصبح ما يبقى للعامل من ثمرة عمله، غير كاف لدفعه إلى العمل. ومثلما تدخَّل العامل الاقتصادي في العامل السياسي، يتدخل العامل السياسي في العامل الاقتصادي. وهنا يكون هذا التدخل بتجاسر المرتزقة على الدولة: تلك هي آلية الاقتصاد السياسي(٩٣).

---

(٩٢) عمل الآلية بصورة سريعة. وتعمل آلية الاجتماع السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب منها). كيف يؤدي انخرام القوة العمومية الناتج من انخرام العلاقة بين استهلاك القيم الخلقية وانتاجها إلى قتل العصبية، ومن ثم إلى قتل الدولة، فقتل العمران.

ـ الاستفراد بالمجد يعني استبعاد المشاركين في تكوينه الذين لا يقبلون أن يعامَلوا معاملة العبيد.

ـ ويكون هذا الاستبعاد بحاجة إلى سند عنيف بديل منهم وضدهم ولا يكون إلاّ بالاصطناع والموالاة، حيث يقبل من لم يشارك في تأسيس المجد أن يُعامَل معاملة العبيد خدمةً للمستفرد به ضد «ناشئة الدولة».

ـ عصبية الاصطناع والموالاة، بما هي ارتزاق سياسي يصحبها ضرورةً الارتزاقُ العسكري، أو الحامية الأجيرة.

ـ الحامية الأجيرة تكون أجيرة لمن يدفع أكثر، وقد تستغني عن المؤجِّر فتحجب عنه.

ـ من هنا الحاجة إلى زيادة الإنفاق وانخرام مالية الدولة، فيضاف إلى ضعفها بفقدان العصبية «الحرّة»، ضعفُها بالاعتماد على «عصبية عبيد» وإضعافها الاقتصاد باللجوء إلى الظلم وإقعاد الناس عن العمل. وبذلك يختلط العاملان: الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي بدايةً من قمتهما الجند والمال، أو القوة العمومية والمالية العمومية، إلى أساسهما العصبية والاقتصاد.

(٩٣) عمل الآلية بصورة سريعة: وتعمل آلية الاقتصاد السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب). كيف يؤدي انخرام المالية العمومية الناتج من انخرام العلاقة بين استهلاك القيم الاقتصادية وإنتاجها إلى قتل الاقتصاد، ومن ثم إلى قتل الدولة، فقتل العمران؟

ـ كلفة الدولة (الاستهلاك) تسدَّد بآليات فاسدة في المالية العمومية: الأداءات والتدخل في الاقتصاد بتدويل التجارة.

ـ إثراء الجُباة والمصطنعين، حيث يصبح الجاه مصدر الثروة وليس العمل، يؤدي إلى عكسه: من الإقطاع في البداية إلى المصادرة في النهاية.

ـ آلية الجاه تعني أن الطبقات في تواليها تستند إلى استغلال الدون لتعويض استغلال الفوق: الطبقة ط٢ مثلاً تستغلّ ط١ لتعوض استغلال ط٣ لها: ويؤدي ذلك إلى قتل الدجاجة التي تبيض ذهباً، أعني الطبقات العاملة والمنتجة بحق.

=

وهكذا إذاً يكون الجند والمال ـ أداتا القوة، الأول للسياسة، والثاني للاقتصاد، ورمزاها ـ دالين على الأساسين الأعمقين، في الآلة الاجتماعية، أعني الصراع السياسي من أجل غاية الغايات التي هي الاستخلاف أو الرئاسة الإنسانية، بما هي حب تأله عند الإنسان(٩٤)، والصراع الاقتصادي من أجل وسيلة الوسائل التي تمثل رمزاً للاستخلاف أو للرئاسة حيث يعوض الـ «له» l'avoir الوجود l'être، خصوصاً أن الوجود في مدلوله

ـ وهذا الاستغلال والظلم المستند إلى الجاه لا بد له من قوة تحميه: من هنا يأتي دور الجند ويكون بالضرورة مرتزقاً لعلتين:

ـ **الأولى** لاستبعاد أهل العصبية المكونة للدولة، كونهم مترفين وذوي دالةٍ على الملك الذي يريد الاستفراد، بالاستناد إلى الصنائع من المنافقين.

ـ **الثانية** لكون الإثراء المستند إلى الجاه يجعل أصحاب القوة أقرب الناس إلى الأخذ المباشر لما لهم من قوة، فيفتكون بالسلطان وتعجز الدولة عن إرضاء الجند.

من هنا كان اختلاط الآليتين السياسية والاقتصادية. والحل هو في تحرير الاقتصادي من السياسي بجعل العمل مصدر الثروة وليس الجاه، لأنه «قد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية» (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما،» ص ٦٨١). وإذاً فالجاه هو الاستغلال المولد للثروة. وقد وصفنا الآليتين وصفاً سالباً: أي إننا اتّبعنا ابن خلدون الذي عرضهما نسقياً عند الحديث عَن الآفات المفسدة للدولة وللعمران (أي لصورة السياسي: الدولة؛ ولمادته: العمران). ولما كان ذلك يُعدُّ للنتيجة التي يستهدفها ابن خلدون، أعني تحديد السياسة بمعنى نسق القوانين المحددة للانتظام الذاتي، بما هو وازع الوازع المستند إلى علم هاتين الآليتين، فإن هذا الوجه السالب يصبح، بقلبه دعوةً إلى:

ـ قانون التوازن العام في القوة العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني العصبية الحاكمة حتى نمنع النقلة من المجتمع السياسي الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان السياسي المستند إلى المساواة إلى المجتمع السياسي المنقسم إلى سادة وعبيد، باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء بما هم مرتزقة العنف: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الخلقي إلى المقابلة بين سادة وعبيد.

ـ قانون التوازن العام في المالية العمومية ذروةً، وفي أساسها، أعني الاقتصاد حتى نمنع النقلة من المجتمع المدني الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان الاقتصادي المستند إلى العدل إلى المجتمع المدني المنقسم إلى مستغِلّين ومستغَلين باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء مرتزقة الاستغلال: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الاقتصادي، إلى المقابلة بين مستغِلين ومستغَلين.

وطبعاً يعتبر ابن خلدون هذه النقلة أمراً طبيعياً، بمعنى أنها لا مردّ لها. ولكن هذا الاعتبار يفيد أمرين هما المقصود بالانتظام الذاتي في السياسي عند ابن خلدون:

ـ **الأول**: أنها كذلك قبلِ حصولنا على التجربة التاريخية التي نعلم، بفضلها، قانونها فنصبح، بحكم ذلك قادرين على تجنبها، تماماً كما يمكننا علم قوانين الطبيعة من تجنب الكوارث: كالأمراض الوبائية التي أمكن التغلب عليها بعلم أسبابها. وإلاّ لم يكن لعلم العمران معنى.

ـ **الثاني**: أن الحتمية في الطبيعي والتاريخي من جنس واحد: فكلتاهما تعني أن لمجرى الأمور قوانين، ولا تعني أن هذا المجرى قضاء أو قدر. والفرق بيِّن. ففي الحالة الأولى العلم مخلّص، وفي الثانية لا مفرَّ!.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١ وما تقدم في هذا الفصل وما يتلو من تعليقات حول هذه المنزلة الإنسانية.

الحقيقي في العربية هو الثروة والملكية(٩٥). وبذلك نعود مباشرة إلى جوهر القضية الفلسفي، أعني منزلة الكلي الوجودية بما هي جامعة للبعدين النظري والعملي في منزلة الإنسان نفسه، المولد لهذا الكلي أداة للسيادة على الطبيعة وعلى الشريعة، وبما هي علامة على الاستخلاف في بعديه، أعني الرئاسة العملية والرئاسة النظرية (وكلاهما كلي غير واقعي، بل هما من وضع الإنسان الخليفة):

ـ **الأولى** حددها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس ـ الغاية»، وإليها يعود كل ما عداها من الغايات، في هذه الفقرة من الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني بعنوان: «في أن الأمة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء»، وفيها يقول: «والسبب في ذلك [في إسراع الفناء إلى الأمة] ـ والله أعلم ـ ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلةً لسواها وعالةً عليهم. فيقصر الأمل ويضعف التناسل؛ والاعتمار إنما هو عن جدّة الأمل، وما يحدث عنه في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانُهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم، بما خضد الغلبُ من شوكتهم فأصبحوا مغلَّبين لكل متغلِّب، وطعمة لكل آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه ـ والله أعلم ـ سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسة وكبُح عن غاية عزة، تكاسل حتى عن شبع بطنه وريّ كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين»(٩٦).

ـ **الثانية** حددها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس الوسيلة»، وإليها يعود كل ما عداها من الوسائل في هذه الفقرة من الفصل الحادي عشر من الباب السادس، بعنوان: «في أن عالم الحوادث إنما يتم بالفكر»، وفيها يقول: «اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضّة كالعناصر وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية(٩٧)، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها(٩٨). فمنها منتظم مرتّب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوان غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع [...] ولأجل الحصول على هذا الترتيب يحصل

---

(٩٥) انظر مادة «وجد» في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، ٣ج (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠).

(٩٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء» ص ٢٦٠.

(٩٧) وطبعاً ما ينسبه ابن خلدون إلى القدرة الإلهية فإنه يستثنيه مِن القدرة الإنسانية. وإذاً فالمسألة تعود إلى التنازع بين الذاتين: أعني المستخلِفة والمستخلَفة، الإله والإنسان. ويبرز هذا الاستثناء في فصل إنكار ثمرة الكيمياء من: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها،» ص ١٠١٠ ـ ١٠٢١.

(٩٨) وطبعاً ما ينسبه ابن خلدون إلى القدرة الإنسانية، فإنه يستثنيه من متعلقات القدرة الإلهية لا بمعنى العجز عنها ولكن بمعنى تخصيصها للحيوان والإنسان: ولهذا أيضاً علاقة بالإشكالية نفسها المتصلة بالتنازع بين الذاتين: الإله والإنسان.

الانتظام في الأفعال البشرية. وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يحصل به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس، ومدركاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تَبَع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾(٩٩). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»(١٠٠).

وبيِّن أن «الأساس ـ الوسيلة» يتضمن وجهي الوسيلة هنا: أعني أنها الفكر النظري، وأنها هو بما هو فاعل في الطبيعة. لذلك تعلق الشأن بتحديد مفهوم الاستخلاف بمعنى النظر الممكِّن من السيطرة على الطبيعة. وهو إذاً وسيلة الاستخلاف، بمعنى الفعل الممكِّن من السيطرة على الشريعة. ولما كان هذا الاستخلاف الثاني هو الممكِّن من السيطرة على الطبيعة ـ بمعنى التسخير والاستيلاء ـ صار هو المصدر الحقيقي للآلية الثانية، أعني آلية الاقتصاد السياسي(١٠١)، والاستخلاف الأول هو المصدر الحقيقي للآلية الأولى، أعني آلية الاجتماع السياسي. وبذلك يكون النظر، بما هو وسيلة أو الاستخلاف ـ الوسيلة، تابعاً للعمل بما هو غاية أو الاستخلاف ـ الغاية، فتصبح الحضارة والتاريخ الإنساني مستمدين أساسهما من خاصيات الإنسان الحيوية ـ غايةً وسيلةً ـ لكن آلياتهما وفعلهما كله من صنع الإنسان نفسه، وليس فيهما شيء طبيعي، بل انهما ما يمكن أن نطلق عليه آليات إزالة ما

---

(٩٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(١٠٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٨ ـ ٨٤٠.

(١٠١) انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ١: «في حقيقه الرزق والكسب وشرحهما،» ص ٦٧٨، حيث يفيد مفهوم الاستخلاف بما هو سيطرة الإنسان على الطبيعة هذا المعنى نفسه، ولكن بمضمونه الاقتصادي، إذ يقول ابن خلدون: «والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿**وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه**﴾ (**القرآن الكريم**، «سورة الجاثية،» الآية ١٣) وَسَخَّرَ لكم الشمس والقمر، وسخَّر لكم البحر، وسخَّر لكم الفلك، وسخَّر لكم الأنعام، وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف». وإذاً فالاستخلاف كما حدده ابن خلدون في الباب ٦، الفصل ١١، هو عينه، أو هو أداة الاستخلاف كما حدده في الباب ٥، الفصل ١. وكلاهما أداة للاستخلاف كما حدده في الباب ٢، الفصل ٢٤، أعني أن علم الطبيعة يمكِّن من السيطرة عليها (الباب ٦، الفصل ١١)؛ والسيطرةُ عليها هي أساساً من أجل العيش (الباب ٥، الفصل ١)؛ والعيش ليس إلاّ أحد مظاهر السيادة والرئاسة الإنسانية بحق، أعني تحقيق حرية الإنسان الخليفة (الباب ٢، الفصل ٢٤): الإنسان رئيس بما هو مشرع عملي. وأداتاه هما السيطرة على الطبيعة بعلمه لاستغلالها بفنه: وتلك هي أبعاد الاستخلاف كما يراها ابن خلدون في آليتي الربط بين أودية الجدول العملي، إذا لم يكن مضمونها محصوراً في مغالطات النفس المغلوبة، إما اقتداءً بالغالب أو ثورةً عليه بمحو الذات فعلاً من خلال محو الغالب وَهْماً: الأول بالتماهي مع الغالب والثاني بقبول الفقر والخصاصة.

فيهما من طبيعي، فقتله. فالتاريخ، بما هو جَمْعَنَة وأَرْخَنَة للإنسان الطبيعي، ليس إلا مراحل إزالة هذه الطبيعة التي له، والاستعاضة منها بآلية الاجتماع السياسي، بما هو تاريخ الصراع حول غاية الغايات (الرئاسة العملية) والاقتصاد السياسي بما هو تاريخ الصراع حول وسيلة الوسائل (الرئاسة النظرية). ومعنى ذلك أن الاستخلاف، بما هو التاريخ، يعني أن الخروج من الجنة هو عينه هذا القتل التاريخي للطبيعة، وأنه لم يزل جارياً(١٠٢).

٢ـ النتائج العملية والنظرية أو منزلة الإنسان بما هو مشرع لذاته

وهكذا نعود إلى خانة الانطلاق، أعني مضمون الفصل الأول من هذا الكتاب الذي حددنا فيه منازل الكلي العملي والكلي النظري في الحنيفية المحدثة، بما هي وضعية الانطلاق لمحاولات الفكر العربي الساعي إلى تأسيس نظره وعمله بتحديد منازل الكلي النظري والعملي (القسم الأول من الكتاب). فلقد تبين الآن أن منازل الكلي العملي تعود، بما هي عين فعل الإنسان العملي أو جوهر السياسي، إلى مفهوم الرئاسة الانسانية أو الاستخلاف

(١٠٢) وهذا الخروج من الجنة الذي ما يزال جارياً علّته هي عينها علة الإخراج كما هو منصوص في القرآن: حب التأله! ولكنه هنا ليس خطيئة ولا هو لعنة. فحب التأله صار استخلافاً، والاستخلاف متقدم على الغواية الناتجة منه، كون أحد الملائكة رفض تأسيس القانون الخلقي، تأسيساً يجعله أسمى من القانون الطبيعي، برفض السجود.

١ـ فسجود من معدنُه نار إلى مَن معدنه تراب يعني عكس القانون الطبيعي بحسب الفيزياء القديمة، إذ إن النار تصعد والتراب ينزل. والإله أمر بعكس ذلك: إذ إن الساجد ينزل، والمسجود له يصعد. وإذاً فالإنسان المسجود له هو القانون الخلقي المطلق.

٢ـ واغتواء آدم وحواء من جنس عصيان إبليس. إذ هما استجابا للقانون الطبيعي رفضاً للقانون الخلقي: الاقتراب من الشجرة المنهي عنها، أعني العلاقة الجنسية المؤدية إلى التناسل والاتصال الزماني.

٣ـ وتقدُّم الاستخلاف في الأرض على عصيان إبليس وعصيان آدم يقتضي أن العصيانين وسيلتا الاستخلاف المقصودتان. فإذا كان آدم سيكون خليفة في الأرض، وكان كونه ما سيكون هو علة العصيان الأول (إبليس) المؤدي إلى العصيان الثاني (آدم وحواء) المؤدي إلى الإخراج، والنَّظْر إلى يوم الدين، فمعنى ذلك أن الاجتباء واجب، ولا معنى للخطيئة واللعنة، وأصبح التاريخ الإنساني، بما هو استخلاف، مطلوباً لذاته، وذلك هو معنى الحنيفية المحدثة بما هي عودة إلى الفطرة.

٤ـ ومن ثم فإن القانون الخلقي (الاستخلاف) يتوسَّل القانون الطبيعي (العصيانان)، ليكون التاريخ هو عينه هذا الخروج من الجنة، بما هي معطى إلهي، إلى العودة إليها بما هي تحصيل إنساني، خلال التاريخ. وإذاً فالسيادتان على الطبيعة والشريعة ليستا إلاّ التحقيق التاريخي للقصد من آدم الخليفة الذي يسخِّر الطبيعة بالنظر، والشريعة بالعمل ليكون صاحب الرئاسة في الوجود، من دون أدنى شعور بالخطيئة ومن دون أدنى لعنة على الحياة الدنيا.

كذلك نفهم تقدم الحنيفية بالذات وتأخرها بالتاريخ عن تحريفاتها، أعني الأديان القائلة بالخطيئة واللعنة، والمقابلة بين الإلهي والإنساني، والجاعلة من التاريخي إما عصياناً أبدياً، أو خنوعاً أزلياً (التوراة ـ الانجيل مع الحلين الزائفين: الشعب المختار، أو الحلول).

العملي كسيادة على الشريعة؛ ومنازل الكلي النظري تعود، بما هي عين فعل الإنسان النظري أو جوهر الاقتصادي، إلى مفهوم التسخير الإنساني للطبيعة أو الاستخلاف النظري كسيادة على الطبيعة. وإذاً فهذه المنازل، عمليُّها ونظريُّها، ليست إلا التاريخ الإنساني الحاصل فعلاً؛ ولا وجود فيها لأية واقعية بمعنى الكلي الطبيعي المحايث أو المفارق. ليس هناك ماهية، ولا برهان، ولا خير، ولا واجب إلا ما حدده النظر التاريخي والعمل التاريخي للتوسط بين واديي الجدولين المُتَيامِنَيْن (أعني نظرياً: التصور، والتصديق، والحد، والقياس؛ وعملياً: الشوق، والإرادة، والغاية، والروية)، ووادييهما المتياسرين (أعني نظرياً: الصورة الجوهرية، والعلة الصورية، وذات الشيء، ووجوده؛ وعلمياً: القيمة الجوهرية، والعلة الغائية، وذات الشيء، ووجوده) توسطاً يؤرخن ما في الإنسان والطبيعة من معطى طبيعي، ويطبعن ما فيهما من حادث تاريخي، كما وصفنا.

ويكفي الآن أن نعيد صياغة الإشكالية في بعديها النظري والعملي، بما هي تساؤل عن منزلة الإنسان من حيث هو ناظر وعامل، في العلاقة الزحامية مع مثاله الأعلى المنافس له، أعني الذات الإلهية وذلك:

١ ـ **في الممارسة العملية** عند السنة والشيعة، أي عند المخمسين (القسم الأول من الكتاب).

٢ ـ **في الممارسة النظرية** عند السنة والشيعة، أي عند المخمسين (القسم الأول من الكتاب).

فكيف أدى الصدام داخل الجديلتين والتصادم بينهما حول عبادة الطبيعة والسيادة عليها، وعبادة الشريعة والسيادة عليها، وتوسل العبادة في إحداهما للسيادة على أخراهما إلى زعزعة العبادتين، من دون البلوغ إلى السيادتين فعلياً، وإن تمَّ إدراك سبلهما نظرياً في الاسمية النظرية والعملية؟ ولم كان جوهر الخلاف النظري والعملي، في الفكر العربي بجميع أصنافه، يدور حول هاتين السيادتين والعبادتين، بما هما محدِّدتان لمنازل الكلي العملي والنظري؟ ولماذا انتهى ابن خلدون إلى حل الاستخلاف بمعنى الرئاسة العملية والرئاسة النظرية كما وصفنا؟

لقد اختلف تعيين هذه الإشكالية عملياً، بحسب وضعيتيْ طرحها: الوضعية الشيعية، أو الوضعية السنية، والوسيطان بينهما كمتأرجحين بينهما، أي: الاعتزال، والفلسفة اللذين انقسما، بحسبهما.

سنكتفي بالتلميح السريع لعُروضهما التاريخي، في واقع الحركات السياسية، وكيفية طريان الفعل السياسي وجريانه، مروراً إلى نظريات المنازل، بما هي قد اجتمعت في منزلة الإنسان الخليفة، لأن بحثنا فلسفي وليس تاريخياً. ليست أحداث الممارسة هي التي تعنينا بل نظرياتها وأحداث نظرياتها.

١ـ كان هذا العُروض في العالم الشيعي، على النحو التالي:

أ ـ **الحركات المتطرفة** ذهبت إلى التحلّل المطلق من النقل، باسم عبادة الطبيعة، مع اللجوء إلى الارهاب والأفيون المادي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة المنزَّلة بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعياً إلى عهد الشريعة الموضوعة انسانياً: الحشاشين(١٠٣).

ب ـ **الحركات العامة** كان واقع عملها مثل النظم السنية، رغم تأسيسه على عصمة الامام عوض اعتباره خروجاً عن الشرع: عسكروت + كهنوت (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الحق الإلهي في الإمامة).

٢ـ أما في العالم السنّي، فقد كان على النحو التالي:

أ ـ **الحركات المتطرفة** ذهبت إلى التحلل المطلق من العقل باسم عبادة الشريعة مع اللجوء إلى الارهاب والأفيون الروحي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة الخارجة عن الشريعة المنزلة، بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعياً إلى فرض الشريعة المنزلة: الغلاة من الحنابلة(١٠٤).

ب ـ **الحركات العامة** كان واقع عملها، مثل النظم الشيعية، رغم تأسيسه على الاجتهاد عوض اعتباره عصمة: كهنوت + عسكروت (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الشوكة في الإمامة).

وقد توسط الاعتزال بين العالمين، مع المراوحة بينهما إلى الانقداد إلى فريقين: فريق يميل إلى أولهما، وفريق إلى ثانيهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه (وحدة الوجود) والاعتزال الأشعري وتصوفه (وحدة الشهود). والفرق بين الموقفين الشيعي والسني واضح: فما دام ب من ١ يجعل الشريعة غطاء لسلوك الملوك الطغاة باسم عصمة الأيمة، فإن أ منه يصبح التحرر المطلق منه إطاحة بالشريعة، باسم المبدأ نفسه الذي ينتهي، في غايته إلى جعل

---

(١٠٣) انظر: Bernard Lewis, *Les Assassins* (Paris: Berger Levrault, 1982), chap. 4: «La Mission en Perse,» p. 111: «L'imam du temps vous adresse sa bénédiction et son absolution et vous a appelés ses serviteurs personnels. Il vous a libérés de la Loi sacrée et vous a conduits à la Resurrection».

(١٠٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام** (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦)، فصل المنحى الشخصي لحياة الحلاج (عن ماسينيون)، ٦١ ـ ٩١، وفيه يبرز دور الحنابلة السياسي وخصوصاً الغلاة منهم، ولكن في اتجاه مقابل لاتجاه غلاة الشيعة من الحشاشين: هؤلاء يذهبون إلى إزالة الشريعة السماوية، وأولئك إلى إزالة العقل. والعجيب أن النتيجة عند الحنابلة هي التحرير لأنها ضد جبروت السلطان، وعند الحشاشين هي الاستعباد، لأنها لتأسيس جبروته.

الإمام ليس فقط مُؤوِّلاً للشرع، بل مُشرّعاً تشريعاً بديلاً من الشريعة المنزلة. فيصبح التشريع تنزيلاً متصلاً، ويتم التوفيق بين التاريخية والتنزيل، أعني أن مفهوم ختم الرسالة المتناقض يزول، وتصبح الشريعة، وضعاً إنسانياً تاريخياً، وإن نُسبَتْ إلى العصمة. وما دام ب من ٢ يحيِّد الشريعة، مكتفياً بدور السلطان الروحي السالب، فإن أ منه يُصبح تحريرياً من طغيان جبروت السلاطين الخارجين عن السنة بالعودة المطلقة إلى الشريعة، ونفي كل تشريع إنساني وضعي بإطلاق: مفهوم ختم الرسالة(١٠٥).

ويعني ذلك أن السيادة على الشريعة تقتضي التحرر من الشرائع السماوية، للاستعاضة منها بالشرائع الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: عصمة الإمام التي تصبح، في ذروتها، تشريعية متجاوزة للوظيفة التأويلية)؛ وأن السيادة على الطبيعة تقتضي التحرر من الطبائع الواقعية للاستعاضة منها بـ «الطبائع» الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: الإرادة الإلهية المطلقة الواضعة حتى للطبائع). وإذاً فذهاب الشيعة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الشريعة. وذهاب السنّة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الطبيعة. والأولى ظنت أنها تستعيض من تحريك الشريعة (رفض ختم الوحي) بتثبيت الطبيعة (رفض تاريخية العلم)؛ والثانية ظنت أنها تستعيض من تحريك الطبيعة (رفض ختم العلم) بتثبيت الشريعة (رفض تاريخية الشريعة).

لذلك أصبح المشكل، في الوسط بينهما، أعني في الاعتزال بفرعيه، يدور حول حق الصدارة لأيّهما يعود ـ للعقل أم للنقل ـ وذلك في مجال التشريع (أي مسألة التحسين

---

(١٠٥) الوحي المتصل عند الشيعة ـ بما هو نفي للمفهوم المتناقض في الحنيفية المحدثة، أعني ختم الوحي ـ تأسيس للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: فعصمة الإمام ولَدُنية علم الأولياء كلتاهما بديلان عن الوحي المختوم بإطلاق الفصل بين الظاهر والباطن إلى حد يقلب السلطة التأويلية إلى سلطة تشريعية؛ ومن ثم، رغم التناقض، يصبح الشرع من وضع الإمام والولي، وقد بلغ ذلك الذروة في نظرية التخلص من الشرع المنزل، عند الحشاشين. والوحي المختوم عند السنّة ـ بما هو تخليص للتشريع من تحكم السلطان الزماني ـ تأسيس للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: وذلك بمعنيين:

١ـ المعنى الظاهري المطلق: حيث يحصر التشريع الخاتم في مدلوله الظاهر، فيصبح كل ما عداه من المباح الذي يعود فيه التشريع إلى اجتهاد الإنسان غير المستند إلى الشرع (مثلاً ابن حزم).

٢ـ المعنى القياسي المطلق: حيث تُردّ جميع النوازل الطارئة بعد الشرع الخاتم إليه (قرآناً وسنّة) بالاجتهاد القياسي، وسد الذرائع سلباً وتوفير الأسباب إيجاباً.

وطبعاً فالفرق بين الحيلتين واضح: ففي الحيلة السنية لختم الوحي يصبح المشرع الإنساني غير السلطان الزماني صاحب القوة والعصبية، بل سلطة العلماء. وفي الحيلة الشيعية، يكون المشرع صاحب السلطان الزماني، كونه إماماً معصوماً. هذا في الواجب. أما في الواقع فالأمر واحد: لأن سلطان العلماء، عند السنّة، قلما يستقل عن السلطان الزماني. وإذاً ففي الحالتين كانت الحيلتان عودةً إلى النظام المصري والبابلي: عسكروت مستند إلى كهنوت، مع تأليه الأول أو عدم تأليهه (التأليه عند الشيعة، وعدمه عند السنّة).

والتقبيح العقليين) وفي مجال النظر (أي مسألة تقدم الماهية على الإيجاد أو تعلقه بها وتقدمه عليها). وحق الصدارة، مثل السيادة والعبادة، يتحدد بالإضافة إلى المعطيين النظري (الطبيعة) والعملي (الشريعة)؛ والأولى وعلومها تعود إلى الرياضيات والمنطق، والثانية وعلومها تعود إلى السياسيات والتاريخ. واستتباع الأولى للثانية يُسَوِّد الرياضيات والمنطق على السياسيات والتاريخ تسويداً يعيد الأخيرين إلى الأولين[١٠٦]. واستتباع الثانية للأولى يُسوِّد السياسيات والتاريخ على الرياضيات والمنطق تسويداً يُعيد الأخيرَيْن إلى الأولين[١٠٧].

ويتحدَّد الإشكال ببعديه النظري والعملي في مفهوم واحد اتخذ صيغتين: فبما هو مشكل مطلوب حلُّه، يصبح الأمر متعلقاً بمنزلة الإنسان في الوجود، أو بمنزلة موضوعَيْ علمه (الكلي النظري) وعلمه (الكلي العملي). وبما هو حلٌّ لهذا المشكل المطلوب حلُّه، يصبح الأمر متعلقاً بمسألة الخلافة الإنسانية، أو الاستخلاف الإنساني من أدنى درجاتها إلى أسماها، أعني من العبودية إلى الألوهية. وإذا طرح المشكل بصورة عامة، كان مجاله الإنساني عامةً،

---

(١٠٦) **رسائل اخوان الصفاء**، كما بينا ذلك في الفصل الثاني، تبحث في السياسة والتاريخ، أعني في علمي العمل بإرجاعهما إلى علمي النظر، لا بما هما علمان نظريان، بل بما هما أداتا العمل النظريتان، أعني:

١ـ الترييض بما هو سياسة لتربية الذات العاملة سيطرةً عليها، ولتذليل الموضوع المعمول سيطرةً على الطبيعة.

٢ـ المنطقة، بالغرض نفسه الوارد في ١ ببعديه: التربية والتقنية.

٣ـ ترييض التاريخ بجعله خاضعاً لحتمية تثبت في الوقت نفسه ضرورة حلول عهد الدولة الصفوية، وقدرة المنجِّمين بما هي علم للغيب (نظرية الجفر).

٤ـ منطقة التاريخ بجعله قصصاً تعليمياً من جنس قصص القرآن، لتأسيس خوارق الأيمة، وكرامات الأولياء.

(١٠٧) نقيض **رسائل اخوان الصفاء** شكلاً والمطابق لها مضموناً هو مضمون محاولة ابن تيمية وابن خلدون، وذلك بالصورة التالية:

ـ فطبيعة المنطق والرياضيات الاسمية تجعلهما سياسة العلم وتاريخه، أعني مجرد تشريع قبلي صوري أو تاريخ بعدي مادي لفعالية النظر والعمل.

ـ وطبيعة التاريخ والسياسيات الاسمية تجعلهما رياضيات العمل ومنطقه، أعني منهجية قبلية (العمران البشري) أو بعدية لفعالية النظر والعمل (التاريخ).

وهذا يعني أن مشروع اخوان الصفاء بما هو سعي إلى التخلص من الواقعية الوهمية للرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، أصبح عند ابن تيمية وابن خلدون المشروع نفسه بتأسيس للاسمية. فصار خلافة إنسانية بالرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، بما هي وضع استعلامي يتدرّج إلى أن يصبح وضعاً إيجادياً، فتتأرخن الطبيعة، وتتطبعن الشريعة. أعني أن علوم النظر تفقد ما كان يُزعم لها من علم للأشياء بما هي عليه، فتصبح مجرد وضع إنساني؛ وتفقد علوم العمل ما كان يزعم.لها من ادعاء للمعيارية الخالية من علم الأشياء على ما هي عليه، ظناً أن العملي تالٍ لعلمه وليس متقدماً عليه كالطبيعي. وعندئذ نفهم مدلول الاسميتين النظرية والعملية، وما يبدو كأنه تقابل بين غايتي صاحبهما، أحدهما يثبت فاعلية العلم في اختراع موضوعه، والثاني يسعى إلى الحد منها لإبراز فاعلية العمل.

بما هو التاريخي والعمراني، وهو المعنى العميق للسياسي أو للشريعي بما هو غير الطبيعي. وإذا طرح بصورة تخص السلطان أو الوازع في الأول، كان معناه السياسي بمعنى آليات الحكم في الاجتماع الإنساني. وكلا الأمرين يسمى خلافة، فيكون المعنى الثاني هو خلافة الخلافة، أعني أن الخليفة بالمعنى السياسي الضيّق (الخلفاء الراشدون أو غيرهم) ليس إلا خليفة الناس بما هم خلفاء الإله في الأرض، وهو إذاً غير مخصوص بخلافة الإله، ما دامت للإنسان بما هو إنسان. ولعل هذا هو أكبر الأدلة وأقواها ضد الحل الشيعي ولصالح الحل السنّي، حيث تكون الخلافة بالمعنى السياسي الضيق: «من المصالح العامة التي تفوَّض إلى نظر الأمة ويتعيَّن القائم بها بتعيينهم»(١٠٨)، خلافاً لما يُجمع عليه الشيعة الذين يرون أنّها «ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر»(١٠٩).

وقد سبق فأشرنا إلى الإحراج الحاصل لنا اصطلاحياً في استعمال مفهوم السياسي بالمعنى العميق، حيث يفيد الإنساني والعمراني والتاريخي بإطلاق، أعني ما يقابل الطبيعي، والسياسي بالمعنى الخاص بالحكم. وها نحن نجد الآن العلة الثانية التي اضطرتنا إلى ذلك. فبالإضافة إلى عدم الفصل الواضح، في الفلسفة الواقعية، بين المفهومين، نجد وحدة التسمية في الدِّين، أعني مفهوم الاستخلاف المنطبق على الإنسان عامة، ثم مفهوم الاستخلاف المنطبق على خليفة الخلائف، أعني هذا الذي يراه الشيعة من أركان الدين، ويسمونه إماماً، والذي يراه السنّة من المصالح العامة، ويعتبرونه خليفة. وهو في الحالة الأولى معصوم إلى حدود حلول الإلهيّ فيه، لكأنه الخليفة الوحيد، بالمعنى الأول للاستخلاف. وهو في الحالة الثانية مجرد مجتهد مثل أي إنسان، لأن الخلافة بالمعنى الأول هي للإنسان بما هو إنسان.

وبيِّن أن الاستخلاف بمعناه العام هو الأصل، وهو يتعلق بمنزلة الإنسان من حيث العاملية والناظرية، وطبيعة معمولاته ومنظوراته، أعني منزلة الكلي المعقول في النظر، والكلي المُراد في العمل: هل هما من فعله، أم هما خارجان عن التاريخ الإنساني النظري والعملي، ويمثلان طبائع الأشياء وقيمها بما هي متعالية على التاريخ؟ وإذاً فمنزلة الكلِّييْن ليست أمراً معزولاً عن الإشكالية المركزية في الفكر الديني على حدة، وفي الفكر الفلسفي على حدة، وفي صراعهما، بما هما يلتقيان صدامياً حولها، أعني منزلة الإنسان بما هو عامل وناظر في الوجود. وما الاستخلاف بالمعنى الخاص إلا فرع من الاستخلاف بالمعنى العام، وما الحلول الذاهبة من الانتخاب العام (الخوارج) إلى التعيين النصي المطلق (الشيعة)، بتوسط انتخاب

---

(١٠٨) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة،» ص ٣٤٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

العقلاء له (المعتزلة) وانتخاب أصحاب الشوكة له (السنّة)، إلا مجرد علامات على الحلول النظرية العميقة للاستخلاف بمعناه الأول، أعني منزلة الناظرية وموضوعها، ومنزلة العاملية وموضوعها، بما هما عين منزلة الإنسان في علاقته بالذات المنافسة، أعني الذات الإلهية المستخلَفة. والاستخلاف ذاهب من الاستخلاف الذي يظل فيه المستخلِف موجوداً ومسيطراً على خليفته، إلى الاستخلاف الذي يزول فيه المستخلف فلا يبقى إلاّ الخليفة مطلق الحرية والتشريع!

ومن أجل حَدَّي الاستخلاف هذين، العبودية والسيادة، وأولاهما نافية للإنسان ومثبتة للإله، وأخراهما نافية للإله ومثبتة للإنسان، صارت المسألة كلها وكأنها مجرد مناقشة لدليل الممانعة والمزاحمة بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وكلتاهما مرحلة في السعي إلى التخلص من الواقعية، أولاهما منها في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، حيث صار الرب واضعاً بإطلاق للكلي الطبيعي وللكلي الشريعي قبل وجود الطبيعة والشريعة؛ والثانية منها في الطبيعة والشريعة، حيث صار الإنسان واضعاً بإطلاق للكلي الطبيعي وللكلي الشريعي بعد وجود الطبيعة والشريعة. وإذا بالمنافسة بين الذاتين تنقلب إلى معاونة تعاقدية، هي العهد أو الميثاق بين الإله والإنسان، المؤسس للاستخلاف، بما هو رتبة وجودية للإنسان تحقق له أمرين، كان عدم التوازن بينهما في الجديلتين، بعد الانفجار، سرَّ المحاولتين عند ابن تيمية وابن خلدون لتحقيق إصلاح العقل النظري، وإصلاح العقل العملي:

ـ فأما الأمر الأول فهو سلبي، أي إنه عدم التأله، ويعني عدم الظن بأن علم الإنسان وعمله، هما عين طبائع الأشياء وقيمها. وذلك هو نفي الواقعية: إذ إن العالم الوحيد بطبائع الأشياء والعامل الوحيد لقيمها هو الاله، وهو المتعالي الوحيد على الإنسان خليفته.

ـ وأما الأمر الثاني فهو إيجابي وينتج من الأمر الأول، أي إنه التحرر من كل سلطة أجنبية تؤلّه نفسها للسيطرة عليه، كونه هو المسيطر الوحيد في الوجود بما هو خليفة. وذلك هو معنى الاستخلاف أو إثبات الاسمية. إذ إن معلومه ومعموله هو تشريعه الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله باستخلافه. وهذا التشريع الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله هو علة الاستخلاف: إنه القدرة على التسمية، ومن هنا اشتققنا اسم الاسمية، وليس فقط من مجرد المدلول الفلسفي لما يقابل الواقعية والتصورانية![١١٠].

---

(١١٠) فالاسمية بما هي غير الواقعية وغير التصورانية مفهوم سالب مدلوله نفي واقعية الكلي خارج الذهن (غير الواقعية)، وحتى في الذهن (غير التصورانية) لكيلا تبقي إلاّ على الأسماء والمسميات ولا شيء بينهما. لكن الاسمية لها وجه موجب يمثل ما بين أعيان الأسماء وأعيان المسميات من دوال ومدلولات، هي غير الأعيان، من دون أن تكون كليات واقعية، أو كليات ذهنية. إنها جملة المجالات المدلولية التي تكونت حول أعيان الدال، =

وقد تمثل عدم التوازن بين الأمر الأول أو عبودية الإنسان للإله، والأمر الثاني أو سيادة الإنسان على الكون، بما هما الوجه السالب والوجه الموجب لمنزلة الإنسان الوجودية أو الاستخلاف، في ما انتهت إليه الجديلة «الاشراقية ـ الصوفية» من شِرْكٍ احتال على التخلّص من المعبود بإظهار التخلص من العابد، في نظرية وحدة الوجود[111]، وما انتهت إليه الجديلة الرشدية الكلامية من شِرْكٍ احتالَ على التخلُّص من العابد، بإظهار التخلص من المعبود، في نظرية وحدة الشهود[112].

لذلك، فلا نعجب إذا التقى ابن خلدون هنا بابن تيمية في مسألة العمل التقاءَ ابن تيمية به في مسألة النظر. وإذا كان ابن خلدون قد حدَّد طبيعة الوسيطين المفسّرين لجدول العقل النظري (الفصل الخامس) بفضل الحل الاجتماعي التاريخي، فإن ابن تيمية لن يُقَدِّم مثل هذا الحل لابن خلدون ـ إذ إن وسيطي جدول العقل العملي عيّنهما ابن خلدون بنفسه، بفضل الحل الاجتماعي التاريخي (الفصل السادس) ـ بل هو قد حاول أن يحل فلسفياً ودينياً مسألة العلاقة بين وجهي الخلافة، أعني العبودية والسيادة اللذين وصفنا، وذلك في جداله مع المخمسين كما رأينا، حول وجهي الرئاسة الإنسانية كما حددهما ابن خلدون وذلك:

=وجملة المجالات الدالية التي تكونت حول أعيان المدلول، فأحدثت النسيج الرمزي الاجتماعي، وهي إذاً لحمة الوجود الاجتماعي وسداه. إنها ما رمز إليه الدين في أمثولة الاستخلاف بعلة تقدم الإنسان على الملائكة التي أمرت بالسجود له إيذاناً بتقديم مملكة الخُلُقي على مملكة الطبيعي، من خلال قلب قانون الطبيعة (سجود ذي المعدن الناري لذي المعدن الترابي)، أعني علم الأسماء الذي وُهِب للإنسان. ولما كان علم الأسماء علة في قلب قانون الطبيعة، صار هو عينه مملكة الخلقي، أو هو عينه مملكة التاريخي، بمعنى ما خلت منه الطبيعة وأضافه إليها الإنسان، خلال التاريخ الذي هو عهد الاستخلاف. وإذاً فالكليات الاسمية هي الموجودات التاريخية التي لها وجود حقيقي، رغم كونها ليست واقعية بالمعنى الواقعي المقابل للاسمية السالبة ولا هي تصورانية بالمعنى التصوراني المقابل للاسمية السالبة، بل هي طارئة أو مكونة أو حادثة بعد أن لم تكن، وهي في صيرورة لا تتوقف، لكونها هي عين الوجود الرمزي للإنسان، بما هو ما أوجد من ذاته بذاته، بفعل الآليات الاجتماعية ـ لا النفسية ولا الطبيعية ـ التي وصفنا. ولا عجب عندئذٍ أن يكون لهذه الفعالية علاقة وطيدة بفعالية الأمر الإلهي الذي هو كلمة «كن»، وهو الاسم الابداعي بإطلاق.

(١١١) إذ إن وحدة الوجود التي يزعم الإشراقي ـ المتصوف إدراكها بإثبات الذات الإلهية ومحو الذات الإنسانية، تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإلهية بوصفها صورةً وهميةً من الذات الإنسانية في الذات الإنسانية: فيصبح كل «طاغية» جبار ممثلاً للإرادة الإلهية. ومن هنا التحالف الصريح بين المتصوفة وطغاة العمل أو العسكروت في التاريخ الإسلامي.

(١١٢) إذ ان وحدة الشهود التي يزعم الرشدي ـ المتكلم إدراكها بإثبات الذات الإنسانية ومحو الموضوع العالمي تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإنسانية بوصفها مجرد صورة وهمية من العالم في العالم: فيصبح كل «عالِم» جبار ممثلاً للعقل الإلهي. ومن هنا التحالف الصريح بين المتكلمة وطغاة النظر أو الكهنوت في التاريخ الإسلامي. =

١- في صراعه مع نفاة الحرية والاختيار، أعني خاصة الجهمية حول طبيعة الفعل الإنساني وحريته(١١٣).

٢- في صراعه مع نفاة الشرعية غير التعيينية للإمام، أعني خاصة الإمامية حول طبيعة السياسي والتشريعي ودور الإنسان فيهما(١١٤).

وإذا كان النسق الخلدوني، في المسألة الثانية، غنياً عن تأسيس يستمده من ابن تيمية، فالعلة تعود إلى أن حله لها يستند إلى حل ابن تيمية في المسألة الأولى، أي إلى طبيعة الفعل الإنساني الحر، وكيف يمكن فهمه، وما معنى حب التأله والاستخلاف من حيث ترجمته الفلسفية التي ترده إلى قضية العلاقة بين الحرية والضرورة أو بين الأمر الشرعي والأمر الكوني، بلغة ابن تيمية(١١٥). وليست وحدة المُستند اتفاقيةً، لأن حل المسألة السياسية، الذي هو من طبيعة واحدة عندهما (نظرية القوة أو الشوكة)، يعود إلى الأساس نفسه الذي يرجع إلى طبيعة الفعل الإنساني وحريته (عقلاً وعملاً)، بما هو عين منزلة الإنسان في الوجود: سواء أطلق عليها الأول، تأسيساً لها، اسم الأمر الشرعي أو مملكة العقل العملي والحرية بالمقابل مع الأمر الكوني أو مملكة العقل النظري والضرورة، أو أطلق عليها الثاني اسم الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف العملي والحرية، بالمقابل مع الاستيلاء الإنساني أو الاستخلاف النظري والضرورة (مسألة السببية: المقدمة: الباب السادس، الفصل الحادي عشر): كلاهما مال إلى الحل نفسه. لكن ابن خلدون لم يبحث في الأساس الفلسفي الوجودي لهذه المنزلة

= وبيّن أن وحدة الوجود بإثبات سلطان الإنسان الروحي تحتاج إلى سند من السلطان الزماني، ووحدة الشهود بنفي سلطان الإنسان الروحي تحتاج إلى سند من السلطان الروحي. الأولون يسعون إلى الدولة من الكنيسة، والثانون إلى الكنيسة من الدولة. لذلك كانت ثورة ابن تيمية على الجديلة الأولى بإرجاعها إلى علة أخطائها جميعاً السائدة على الجديلة الثانية، أعني المنطق الأرسطي المولد للكلي النظري الذي أدى إلى نفي الذات الإلهية بتحويلها إلى مجرد وهم هو الكلي بلا شرط (الفصل الثالث والفصل الخامس)؛ وكانت ثورة ابن خلدون على الجديلة الثانية بإرجاعها إلى علة أخطائها جميعاً السائدة عل الجديلة الأولى، أعني «التاريخ الأفلاطوني» المولد للكلي العملي الذي أدى إلى نفي الذات الإنسانية بتحويلها إلى مجرد وهم تتقاذفه حتمية الجفر: المنطق بما هو علم وهمي والتاريخ بما هو علم وهمي، ليسا إلاّ نفي البعد الأول من الاستخلاف والبعد الثاني منه. أولهما يجعل الخليفة رباً بالظن أن علمه هو طبائع الأشياء، والثاني يجعل الخليفة عبداً بالظن أن عمله خضوع لمنطق الأشياء. والمنطق بما هو علم بحق، والتاريخ بما هو علم بحق، مؤسسان للاستخلاف النظري والعملي، بأن يجعلا العلم تاريخياً هو الاجتهاد الإنساني للتشريع المعرفي، والعمل تاريخياً هو الاجتهاد الإنساني للتشريع العملي.

(١١٣) ويطلق عليهم ابن تيمية اسم القدرية المشركية بمعنى الجبرية، بالمقابل مع القدرية المجوسية (بمعنى الاعتزال). انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم**، تحقيق محمد حامد الفقي (جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩)، ص ٧٣ - ٧٤.

(١١٤) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ٤ج (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢)، ص ٣٦٥.

(١١٥) ابن تيمية الحراني، **الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم**، ص ٧٤ وما بعدها.

الفلسفية الخلقية التي ينسبها إلى الإنسان ويتسلمها تسليماً، من دون تحليل ولا تأسيس، خلافاً لابن تيمية؛ وذلك، ربما، لكونه يرجعها إما إلى العضوي ـ الطبيعي، أو إلى الرمزي الاجتماعي، جاعلاً من النفسي الميتافيزيقي مجرّد وهم ومغالطة(١١٦).

التأسيس التيمي لمنزلة الإنسان الحر

وسنختتم هذا الفصل بمحاولة ابن تيمية لتأسيس هذه المنزلة، وهو تأسيس يعيد إلى الخلقي منزلته التي كادت تزول في المحاولة الخلدونية، لكأن التاريخي والاجتماعي أنهيا المسألة الخلقية التي تكاد تنحصر ـ في **المقدمة** ـ في المغالطة النفسية عند المغلوب الخاضع أو المترفع، وفي الحق الطبيعي للأقوى عند الغالب، فعلاً أولاً كمبادرة، وفعلاً ثانياً كعودة عليها للانتظام الذاتي، أو كوازع للوازع بحكم السعي إلى الحفاظ على الغالبية، أو السعي إلى منع المغلوبية من البلوغ إلى حد الانقلاب إلى اشتعالٍ يُفسد القوة العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع السياسي)، وكذلك المالية العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع المدني)، أو إلى انطفاء أساسهما، لكأن الأخلاق الموضوعية هي وحدها الموجودة وليس للأخلاق الذاتية أدنى وجود، عدا ما وصفه ابن خلدون بالمغالطة في حالتّي الاقتداء أو الترفع لكونهما تعلقاً بـ «الأمر المعدوم»(١١٧).

---

(١١٦) إذا كان ما يتمسك به المغلوب المترفّع في شممه وابتعاده عن الغالب أمراً معدوماً، وكان ما يقتدي به المغلوب الخاضع من عادات الغالب وأحواله أمراً معدوماً، ففيم تتمثل إذاً القوة الحقيقية، خصوصاً إذا علمنا أن سلوك الغالب، وسلوك المغلوب المترفع، والمغلوب الخاضع كلها تعود إلى الرئاسة الإنسانية بما هي حب تأله؟. لماذا يعد شكل الرئاسة عند الغالب أمراً موجوداً، ويعد شكلاها عند المغلوبيْن أمراً معدوماً؟ أليس لأن القوة في الحالة الأولى موجودة بالفعل؛ وهي في الحالة الثانية موجودة بالقوة أو ساعية إلى الوجود برفض القوة الغالبة، إما بواسطة المماهاة معها أو بواسطة مقاطعتها؟ وإذا كانت القوة لا تُعَدُّ قوة إلا إذا كانت بالفعل، فهل يمكن فهم حركيتها، أعني نقلتها من القوة إلى اللاقوة، ومن اللاقوة إلى القوة؟ كيف يصبح القوي ضعيفاً والغالب مغلوباً؟ ألا يتحول المغلوب إلى غالب والضعيف إلى قوي؟ إذا صح ذلك، فأي معنى يبقى للحد الأقصى من المغلوبية الذي، إذا حصل، يجعل الأمة تفنى؟ إذا كان للمغلوبية حدّ أقصى يؤدي إلى فناء المغلوب، فإن ما دونه من الحدود تعني أن الضعف درجة من القوة، وان الاقتداء والترفع إذاً سلاحان من أسلحة الصمود أمام القوة الفاعلة، إما لتحييدها بالاندماج فيها (وتلك حال المصطنعين جميعاً)، أو لمصارعتها (وتلك حال المبعدين عن العصبية عند الاستفراد بالمجد)، وهذا هو الخطأ الذي يمكن أن يُعاب على ابن خلدون، أعني عدم إبراز أهمية الصمود إلاّ إذا توفرت شروطه كاملة لتحقيق النجاح: وذلك ما يبرز في تنديده بالثائرين الذين يعوزهم شرط الثورة الناجحة، أعني العصبية.

(١١٧) إذا كان المقتدي والمترفّع، في تعاملهما مع الغالب، متعلّقين بأمور معدومة بالمقارنة مع ما يتعلق به الغالب، أعني القوة الفعلية الموجودة، أفلا يكون مفهوم ابن خلدون لغريزة حب التأله عند الإنسان أو غريزة الرئاسة أو الاستخلاف من جنس النظرية الصوفية في وحدة الوجود كما وصفها هو نفسه في فصل التصوف؟ فتكون أشكال هذه الرئاسة أصدافاً خاوية إذا حدث جزر القوة بعد مدها، فتكون نسبة النفوس إلى هذه «الرئاسة ـ القوة، التأله ـ الاستخلاف» كنسبة الماهيات في الوجود إلى القوة الإلهية؟. أليس ابن خلدون بذلك قد =

والمعلوم أن النظرية الخلدونية الطريفة في التأسيس الأنطولوجي لهذه الرئاسة الإنسانية التي تعود إليها آليات السياسة المحددة للكليات العملية إيجاداً وتعميماً، يمكن أن تُعَدَّ بمعزل عن التقويم الخلقي: فهي فوق القيم، ولا توصف بالخير، ولا بالشر، لأنها عين منزلة الإنسان الوجودية. ولذلك فهي تعود، في عمقها الفلسفي، إلى نظرية الحق الطبيعي الذي يمتد بامتداد القوة، وينتهي بانتهائها، سواء كانت هذه النهاية غاية ذاتية لها، أو توازناً لقوتها مع قوة مضادة تقابلها، جاعلة حد كل منهما يقاس بمقدار غالبيتها ومغلوبيتها في الوقت نفسه، وهو ما يجعل السياسي عائداً إلى فيزياء الصراع بين القوى المتمانعة أو المتدافعة في الحيز نفسه الذي هو المعمور من الأرض؛ بحيث إن السياسي منذ البداية دولي أو شامل للإنسانية كلها بإطلاق، إذ إن آلية السياسي داخل العصبية، وبين العصبيات في الدولة نفسها، وبين الدول تبقى دائماً هي هي، وتعود إلى فيزياء القوى المتدافعة من أجل الإمساك بهذه الرئاسة الإنسانية (وإذاً فالسياسي بهذا المعنى إنساني ودولي بإطلاق).

وهذه الآلية الفيزيائية، إن صح التعبير، بما هي صراع، تعد صراع كليات متنافية. فكل عصبية، بما هي عين، جزئية. لكنها تسعى إلى السيطرة الكلية على ما عداها جاعلة من إرادتها الجزئية كلياً للغير إما بقبوله لها وخضوعه إليها بفضل الاقتداء، أو بخروجه عنها وذهابه إلى الاضمحلال، بفضل الاستعاضة منه بالمصطنعين. وإذاً فكون الرئاسة الإنسانية كلية، كقوة أو كنزوع للسيطرة، لا يتحقق إلا بنفي ذاتها. فلا تترأس عصبية زيد إلا باستعباد عصبية عمرو، ولا تتحرر عصبيته إلا بإزالة رئاسة عصبيته. فتكون الخلافة الشاملة للإنسان بما هو إنسان منافية لما هي أساس له، أعني الخلافة بالمعنى السياسي، كونها تصير مُلْكاً عضوضاً. ويظل الأمر كذلك إلى أن يتم إدراك الحقيقة المؤسسة لوازع الوازع، أعني: «إن الدولة لا يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها» إلا بسياسة ينتظم بها أمر العمران. فتكون السياسة بما هي وازع الوازع بنت السياسة بما هي الوازع الذي لا وازع له غير القانون الفيزيائي السابق. وإذاً، فالنقلة من السياسي الطبيعي إلى السياسي العقلي هي المقصود بالانتظام الذاتي للعمران والدولة[١١٨].

= انتهى إلى شبه قضاءٍ وقدرٍ صوفي يطبق على السياسة الاجتماعية ما يطبقه المتصوفة على سياسة الكون، فيكون الملك ظل الإله في الأرض وتصبح الخلافة خاصة به، وليست للإنسان بما هو إنسان؟ أم ان إفراط ابن خلدون علّته الإلحاح على ضرورة توفير الأسباب الفعلية لنجاح الثورة على الظلم والقهر؟ لعل ذلك هو أهم وجه للاختلاف بينه وبين ابن تيمية: الكفاح والإيمان بقدرة المكافحة حتى في غياب الشروط السياسية للنجاح عند الثاني والعكس عند الأول.

(١١٨) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والإمامة»، ص ٣٣٦- ٣٣٨. وينتهي هذا الفصل بالحجة الأساسية التي استندنا إليها في تحديد القطيعة بين العمران ذي الوازع الطبيعي الخالي من وازع الوازع، والعمران ذي الوازع الذي له الانتظام الذاتي أو وازع الوازع. ولنورد النص ثم نحلل هذه القطيعة: «فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة:

١- وان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. =

ولهذا استغنى ابن خلدون استغناء كاملاً عن المستوى الخلقي من المسألة، كونه قد انتقل مباشرة من القانون الفيزيائي لصراع القوى إلى القانون العقلي للانتظام الذاتي لهذا الصراع، تجنباً لحدوده القصوى المؤدية إلى فساد المتصارعين.

والسؤال هو: هل يمكن هذه النقلة أن تقع من دون المستوى الخلقي من الصراع؟ هل كان يمكن الإنسان أن ينتقل من عهد الحكم الطبيعي إلى الحكم العقلي هكذا نقلةً طفريةً من الآليات الطبيعية اللاتاريخية إلى الآليات الاجتماعية التاريخية، من دون أدنى توسط للآليات النفسية الخلقية، على الأقل بما هي المستوى المعرفي للآليات وحدودها القصوى، وضرورة إيجاد وازع الوازع لتجنب عهد الحكم الطبيعي وتحقيق الانتظام الذاتي الذي من دونه «لا تستتب الدولة ولا يتم استيلاؤها»؟ أليس ذلك هو عينه السلطان الروحي الذي يكاد ابن خلدون أن ينفي فاعليته نفياً مطلقاً؟

= ٢ـ و[الملك] السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار [وقد سبق فقسمه ابن خلدون إلى نوعين، الفارسي والحاصل في أغلب المجتمعات، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»» ص ٥٤٠ـ ٥٤٤].

٣ـ والخلافة هي حمل الكافة [بمن فيهم الوازع وذلك معنى إضافة الكافة] على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (ص ٣٣٨).

وبيّن أن الملك الطبيعي مفسد لذاته بذاته، وهو إذاً مرحلة آفلة ضرورة: «[إذ] تعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلّمها الكافة [أي خاصة الحاكم] وينقادون إلى أحكامها [...] وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يُستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها» (ص٣٣٧). وإذاً فالنقلة من الطبيعي إلى السياسي هي النقلة من الوازع غير الموزوع إلى الوازع الموزوع. وليس هناك نقلة من الاجتماع بلا وازع إلى الاجتماع بوازع فهذا ما ينفيه ابن خلدون. ومن ثم فالنقلة الخلدونية ليست من جنس النقلة من الحال الطبيعي في نسق روسو، ولا حتى من جنس النقلة الهوبزية: لأنها تتجاوز هوبز بوازع الوازع، وتتجاوز روسو بانعدام الحال الخالية من الوازع.

ما هي الآن طبيعة وازع الوازع؟ أشار ابن خلدون هنا إلى النظر العقلي والنظر الشرعي، من دون تقويم يبين ما يفضله. أما في الفصل ٥١ من الباب الثالث فقد أشار بوضوح إلى وازع الوازع الذي يؤدي إليه علم الاجتماع فقال: «الوجه الثاني [من السياسة العقلية] أن يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر». ثم يضيف أهم نقطة تشمل في بيان الطبيعة المزيجة لوازع الوازع في المجتمع الإسلامي، وهي كذلك في جميع المجتمعات: «إلاّ أن ملوك المسلمين يجرون منها [من هذا الوجه الثاني من السياسة العقلية] على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، بحسب جهدهم [!] فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء بالشرع أولاً ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ص ٥٤١). ولعل هذا التحديد لوازع الوازع هو الذي مثل خطة **بدائع السلك في طبائع الملك** لابن الأزرق: وإذاً فالوازع صورةٌ وسيطٌ بين العمراني مادة، ووازع الوازع صورة للصورة.

وطبعاً لن نذهب إلى حدّ اتهام ابن خلدون بالجبن أمام القوة المادية القاهرة للسلاطين قياساً إلى شجاعة ابن تيمية بمجرد المقارنة بين كفاح الثاني وخضوع الأول. فلا مجال هنا لمحاكمة الشخصين لهما أو عليهما، بل إن ما يعنينا هو فهم هذين الموقفين من فعالية السلطان الروحي، وعلاقته بالمستوى الخلقي الوسيط بين الآلية الطبيعية الخالصة والآلية الاجتماعية للوجود الإنساني، وذلك في إطار المسألة النظرية التي نعالجها، أعني منزلة الكليين، بما هي عين منزلة الإنسان الوجودية(١١٩).

فإذا كان ابن تيمية يرى رأي ابن خلدون في المسألة السياسية، أعني أن سند السلطان السياسي وشرعيته يعودان إلى القوة التي هي بمعزل عن الخير والشر، وإذا كان يرى مِثله أن الإنسان رئيس بالطبع بما هو خليفة، فلم اختلفا في الأهمية التي يوليها الأول للمسألة الخلقية، ولا يكاد يعيرها الثاني أدنى اهتمام؟ أو بصورة أدق، لماذا جعل الأول من إصلاحه بحثاً عن الأساس النظري الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصاً، يصبح أداة لتبرير القهر والظلم الذي يمارسه السلطان الزماني؟ وجعل الثاني من إصلاحه بحثاً عن الأساس العملي الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصاً، يكون أداة عاجزة في محاولات الثورة على السلطان الزماني باسم القيم الروحية؟ ألا يكون اختلافهما متأتياً من كون أحدهما يعيب على المتصوفة التقليل من شأن الفرق بين الأمر الشرعي والأمر الكوني المؤدي إلى نفي التمييز بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة، والثاني يعيب عليهم المبالغة في ذلك الفرق إلى حد السعي إلى التغيير السياسي من دون توفير شروطه؟ وبذلك يصبح هدف الفيلسوفين واحداً: ابن تيمية يرفض حصر الشرعية في الزماني، وهو ما انتهى إليه التصوف النافي للفصل بين الأمر الشرعي والأمر الكوني باسم جبرية لا تُبقي للإنسان أدنى حرية للثورة على

---

(١١٩) ويمكن أن نلخص الوسائط بين المسألة في بعدها الفلسفي النظري وما انتهت إليه في تعينها التاريخي والاجتماعي على النحو التالي:

١- فبالنسبة إلى الواقعي: تكون الوساطة بين أودية الجدول النظري، ثم بين أودية الجدول العملي ثم بين الجدولين في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ومن ثم لا يمكن أن تحدث النقلة من المسألة في بعدها الفلسفي النظري إلى ما انتهت إليه في تعينها التاريخي والاجتماعي.

٢- أما بالنسبة إلى الاسمي: فالوساطة بين أودية الجدول النظري هي كما رأينا حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (مؤسسات الترميز والتعليم ومؤسسات التجريب والتقنية)، والوساطة بين أودية الجدول العملي هي كذلك حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (أعني مؤسسات المجتمع السياسي (Société politique)؛ ومؤسسات المجتمع المدني (Société civile)، والأولى موضوع الاجتماع السياسي، والثانية موضوع الاقتصاد السياسي)، تكون مؤسسات الوساطة النظرية في خدمتها (أي إن الترميز والتعليم والتجريب والتقنية كلها في خدمة المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وبذلك تكون الدولة صورة المجتمع)، والوساطة بين الجدولين هي الدولة أو صورة المجتمع أو، إن صح التعبير، العقل النظري والعملي، بما هما كليان تاريخيان متعينان في وجود تاريخي سياسي هو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف ببعديه العملي والنظري.

الجبروت، إذ ينقلب فرعون إلى التعين الإلهي في التاريخ[١٢٠]، وابن خلدون يرفض حصر الشرعية في الروحي وهو ما انتهى إليه التصوف الثائر على السلطان الزماني، من دون توفير شروط الثورة باسم حرية وهمية، تنتهي إلى الخلط بين الفعل السياسي الثائر والوسوسة[١٢١].

وبيِّن أن محاولة رد الأمر الشرعي (ويتعلق بالفعل الحر، إذ هو مناط التكليف) إلى الأمر الكوني (ويتعلق بالضرورة، إذ هو معنى كون الشيء هو ما هو)، تعود إلى مسألة نظرية هي مسألة واقعية الكلي النظري (الماهية) التي يُرد إليها الكلي العملي (الواجب). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن تيمية، إلى نفي شروط العلم النظري (التفريق بين الحق والباطل) وشروط العلم العملي (التفريق بين الخير والشر)[١٢٢]؛ وأمّا محاولة رد الأمر الكوني إلى الأمر الشرعي (الثورة على الموجود السياسي باسم الواجب الديني، من دون أسباب النجاح الكونية)، فتعود إلى مسألة عملية هي مسألة واقعية الكلي العملي (الواجب) التي يُرد إليها الكلي النظري (الماهية). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن

(١٢٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى** (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.])، مج١١، ص٢٣٦: «وقالوا: لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب السيف وإن جار في العرف الناموسي، كذلك قال أنا ربكم الأعلى ـ أي وإن كان الكل أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلى منكم بما أعطيته في الظاهر من الحكم فيكم».

(١٢١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،» ص ٢٨٣: «وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين، أو مجانين، أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة، وتسوء عاقبتهم».

(١٢٢) ابن تيمية الحراني، **الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم**، ص ٧٨: «وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم، كابن عربي، فرأوا أن الحق هو الموجود. فكل موجود حق: فقالوا ما في العالم باطل [بالمعنيين ضد الصدق وضد الخير]، إذ ليس في العالم عدم». ويقول ابن تيمية داحضاً: «فإن الخبر والعمل [الحقيقة والقيمة] تابع للمخبر عنه [الأول] وللمقصود بالعمل [الثاني]، فإذا كان باطلاً لا حقيقة له كان التابع كذلك، وإن كان موجوداً» (ص ٨٠). وإذاً فنفي الحقيقة والقيمة كونها نسبية إلى الإنسان هو الأساس الصوفي للاستسلام للأمر الكوني، ظناً أن الأمر الديني أو الرسوم الشرعية بما هي مملكة حرية الإنسان وقابليته للتكليف، مجرد أوهام إنسانية. وينسب ابن تيمية هذا النفي المطلق لما فوق الأمر الكوني إلى جميع متصوفة وحدة الوجود. انظر مثلاً المجلد ١١ من **الفتاوى** وخصوصاً ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤: «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأولياء على الأنبياء. ويذكرون أن النبوة لم تنقطع، كما يذكر ابن سبعين وغيره. ويجعلون المراتب ثلاثة، يقولون: العبد يشهد أولاً طاعة ومعصية، ثم طاعة بلا معصية، ثم لا طاعة ولا معصية ـ والشهود الأول هو الشهود الصحيح وهو الفرق بين الطاعات والمعاصي [وهذا تعليق من ابن تيمية]. وأما الشهود الثاني فيريدون به شهود القدر. كما أن بعض هؤلاء يقول: أنا كافر بربٍ يُعصى، وهذا يزعم أن المعصية مخالفة الإرادة التي هي المشيئة [...] ومعلوم أن هذا خلاف ما أرسل الله به رسله [...] وسنذكر الفرق بين الإرادة الكونية والدينية، والأمر الكوني والديني». وهذا التخلص من الأمر الديني باسم الأمر الكوني، في ظاهره، تحرر، وهو في الحقيقة، =

خلدون، إلى نفي شروط العمل النظري (نفي شروط علمية التاريخ) وشروط العمل العملي (نفي شرعية القوة).

فلا عجب عندئذ إذا بدا نسق الأول وكأنه ينتهي إلى نفي ما يثبته نسق الثاني، رغم كونهما يستهدفان الغاية نفسها: إصلاح العقل إما ذهاباً من أسباب الإختلال النظرية (ابن تيمية) أو من أسبابه العملية (ابن خلدون). والمتهم واحد في الحالتين: طبيعة العلاقة بين وجهي الخلافة الإنسانية، أعني السلطان الزماني والسلطان الروحي، أو السيف والقلم. والسيف هو منزلة الكلي العملي، والقلم هو منزلة الكلي النظري بما هما محددان لمنزلة الإنسان الوجودية أو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف. وما الفرق بين الحلين إلا للفرق بين الوضعيتين: أحدهما اهتم بالقلم الخادم للسيف، أو الكهنوت الخادم للعسكروت، فأرجع ذلك إلى الفلسفة النظرية وما أدت إليه من إفساد للعقل النظري فالعملي، ومارس هو بنفسه لعبة القلم الثائر. والثاني اهتم بالقلم الثائر على السيف أو بالكهنوت الثائر على العسكروت ثورة فاشلة، فأرجع ذلك إلى الفلسفة العملية، وما أدت إليه من إفساد للعقل العملي فالنظري، فحذَّر من لعبة القلم الثائر، من دون شروط النجاح. وإذاً فالأول يحدِّد الشروط النظرية لتحرير القلم من السيف، تحقيقاً لتوازن سلطان المجتمع ببعدَيه المادي (الوازع) والروحي (وازع الوازع). والثاني يحدِّد الشروط العملية لجعل القلم قادراً على وزع الوازع بفضل علم الانتظام الذاتي للسياسي[١٢٣]. الأول مال إلى إصلاح خلقي روحي، على أساس فلسفي نظري. والثاني مال إلى إصلاح سياسي مادي على أساس فلسفي عملي. لذلك كان

=تأسيس للعبودية بإطلاق السلطان الزماني الذي يصبح كل ما يفعله هو المشيئة الإلهية ما دام الإله لا يُعصى، أي ما دام لا معنى للحرية. وهذا عينه موقف ابليس من الاستخلاف: فلقد رفض الأمر الديني باسم الأمر الكوني، وهذا الرفض عند المتصوفة يصفه ابن تيمية في **الرد الأقوم**... بكونه نهاية كل حياة خلقية وسياسية، أي نهاية الحرية الإنسانية: وهؤلاء [نفاة الأمر الديني باسم الأمر الكوني] أعداء الله وأعداء جميع رسله، بل أعداء جميع عقلاء بني آدم، بل أعداء أنفسهم: فإن هذا القول لا يمكن أحداً أن يطرده ولا يعمل به ساعة من زمان، إذ لازمه أن لا يدفع ظلم ظالم ولا يعاقب معتد، ولا يعاقب مسيء لا بمثل إساءته، ولا بأكثر منها» (ص ٧٤).

(١٢٣) ومع ذلك فالوازع الروحي هو المفضَّل عند ابن خلدون، كونه ليس أجنبياً. لكنه لما كان غير كافٍ وقليل الحدوث كونه سرعان ما ينقلب إلى ملك عضوض، اعتبر ابن خلدون أن وازع الوازع هو توازن القوى الذي يُخيف من بيده السلطان، فيجعله يوفر شرطيْ استتباب الدولة واستيلائها، أعني سياسة المجتمع السياسي (سياسة القوة العمومية) وسياسة المجتمع المدني (سياسة المالية العمومية)، سياسة تمنع من قتل الرئاسة بمعنى حب التأله والحرية عند الإنسان، ومن قتلها بمعنى حب العمل والسيطرة على الطبيعة عنده كذلك. أما عن تفضيل ابن خلدون الوازع الروحي فيقول: «فقد تبيَّن أن الأحكام السلطانية [ليس بمعنى علم الأحكام السلطانية] والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع أجنبي. وأما [الأحكام] الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم. والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب». ابن=

الأول أباً للنهضة العربية في بعدَيها الخلقي الروحي أو انبعاث العقل الديني، وكان الثاني أباً للنهضة العربية في بعديها السياسي المادي أو انبعاث العقل الفلسفي(١٢٤). وباجتماعهما صارت النهضة ظاهرة أهلية.

= خلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام،» ص٢٢٢. وهذا صحيح في حالتي الوازع ووازع الوازع. لكن الوازع ووازع الوازع السياسيين بحق غير هذا لأن طابعهما الأجنبي بالنسبة إلى الأشخاص حتمي والمطلوب هو صيرورتهما ذاتيين للمجتمع، لا غير.

(١٢٤) لكن هذا المفهوم للانبعاث الفلسفي مرتهن بمدلوله الاسمي. وهذا المدلول الاسمي ينفي الواقعية والثبات عن المسميات وعن الأسماء، أعني عما يُعَدّ وجوداً بحق، طبيعياً كان أو تاريخياً، ذلك أن الوجودي أبدي السيلان. والثابت الوحيد هو قوانينه أو بناه المعقولة أو الشبكات النموذجية التي بتوسطها يكون إدراكها. والسيلان المضموني مع الثبات الشكلي ينطبق على كل موجود طبيعياً كان (ليس من صنع الإنسان) أو تاريخياً (من صنعه). وهذه البنى الثابتة ليست إلا منظومات علائق، أو بصورة أدق ليست هي إلاّ تشاكل منظومات العلائق بين المنظومة الدالة والمنظومة المدلولة، وفي إطارهما يكون السيلان الأبدي لأعيان الدوال ولأعيان المدلولات (والدال بنية مجردة أعيانها في سيلان أبدي وكذلك المدلول). وهذه البنى المجردة التي لا تسيل لعلّها هي الاستخلاف الإنساني أو الأسماء بالمعنى الموجب (بالمقابل مع الاسمية بالمعنى السالب). وهذه البنى الثابتة من جنس منظومة الأعيان الثابتة في العدم بالمعنى الخاتمي، ولكنها إنسانية لا ربوبية.

الخاتمة

«واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره.وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**اني جاعل في الأرض خليفة**﴾. فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته»[1].

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر»، ص ٨٣٩ - ٨٤٠.

تضمنت الأسئلة العشرة التي وردت في المقدمة تشخيصاً لصفاتٍ طبعت الفكر في الحضارة العربية، من دون تمييز بين بعده ذي المنطلق النقلي وبعده ذي المنطلق العقلي. ولما كانت هذه المسائل كلها أموراً قابلة للتفسير، بمجرد تحديد المنزلة الوجودية التي ينسبها هذا الفكر إلى الكلي النظري والعملي والنتائج التالية منها في مجال سلّم العلوم النظرية وسلّم العلوم العملية، فإن البحث تركز على معالجة هاتين المسألتين بوصفهما الأساس الذي انبنت عليه تلك الصفات، وعلى إثبات العلاقة بين هذه الصفات وأساسها مميزين بين سلّمين للعلوم: السلم الواقعي، والسلم الاسمي، والأول أدى دور المحدّد السالب لحركة الفكر، والثاني دور المحدِّد الموجب، وذلك في جميع المراحل التي تعلّق بها البحث.

ويمكن أن نقتصر، في هذه الخاتمة العامة، على العرض السريع للصياغة النهائية التي انتهينا اليها، في سعينا إلى تحديد منزلة الكلي ونتائجها النظرية والعملية في الفلسفة العربية، وذلك بالإشارة الوجيزة إلى الأمرين التاليين: تحقيب الفكر العربي وطبيعة الإصلاحين.

أولاً: تحقيب الفكر العربي

يمكن، بالاستناد إلى منازل الكلي التي تحددت في مراحل الفلسفة العربية أن نقسم القرون الأربعة عشر التي نشط فيها الفكر النظري والعملي، إلى الحقبتين التاليتين:

١ـ **الحقبة المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط،** أعني من القرن الأول بدايته، إلى القرن التاسع نهايته (وتقابل السابع إلى الخامس عشر للميلاد).

٢ـ **الحقبة المتضمنة عصر الانحطاط وقرنَي النهضة،** أعني من العاشر بدايته، إلى نهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر (وتقابل السادس عشر إلى نهاية العشرين للميلاد).

وبيّن أن الأولى لها بداية ونهاية معلومتان، والثانية بدايتها مجهولة، ونهايتها لم تحصل بعد. وسنحاول قياساً على الأولى التي هي معلومة بدايةً ونهايةً ونقلةً من البداية إلى النهاية، أن نحدد خصائص الثانية بما هي سعي إلى استعادة الأولى من أجل النهضة والتجاوز.

١ ــ الحقبة الأولى

تتألف من المراحل التالية:

أ ـ مرحلة ماقبل الانفجار، أعني **القرون الأربعة الأولى**:

(١) **الاثنان الأولان** لتعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل.

(٢) **الاثنان الثانيان** لتأسيس مابعد علوم النقل ومابعد علوم العقل.

وفعلاً فالعلوم النقلية اكتملت نشأةً، والعلوم العقلية أخذاً مع بداية القرن الثالث. لكن الأنساق الفكرية ذات الأساس المستمَد من علوم النقل، وذات الأساس المستمَد من علوم العقل لم تكتمل إلا في النصف الأول من القرن الرابع: **البهشمية، والأشعرية، والمشائية، والصفوية.** أما جميع المذاهب الأخرى فهي تقبل الردّ اليها، كونها منها استُمدت، أو كون الانساق المذكورة أخذت منها وتجاوزتها. ويمكن أن نضيف فنقسم القرنين الأولين إلى قرن الفعل المحدِّد للإشكاليات النظرية والعملية (الأول)، وقرن الفعل المحدد للحلول النظرية والعملية، وخصوصاً لِصيغَها النسقية (الثاني). ونقسم القرنين الثانيين إلى القرن المحدد للصدام بين الحلول ذات المصدر النقلي والحلول ذات المصدر العقلي (القرن الثالث)، والقرن المحدد للوصل التوفيقي بين الأولى والثانية (الرابع).

ب ـ مرحلة مابعد الانفجار، أعني **القرون الأربعة الموالية للخامس:**

(١) **الاثنان الأولان**، أعني السادس والسابع للفصل بين حدَّي الفلسفة وحدَّي الدين، وإعادة ترتيب الحلول بحسب قطبين فلسفيين وقطبين دينيين متلائمين: أعني «الاشراق + التصوف» و«الرشدية + الكلام»، وهما الجديلتان المخمستان اللتان وصفنا في القسم الأول.

(٢) **الاثنان الأخيران**، أعني الثامن والتاسع للتجاوز المخلِّص من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة على مستوى الوعي المتجاوز، وللانغماس فيهما انغماساً متحجِّراً على مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي: عهد الكهنوت الصوفي والعسكروت المرتزق الذي، بالإضافة اليه وبالمقابل معه، كانت عملية التنوير والتثوير في إصلاح ابن تيمية وابن خلدون.

ويبقى القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد فريد نوعه: فهو الذي أنهى وحدة الفلسفة والدين فشطرهما كلاهما، وولّد الجديلتين اللتين اجتمع في أولاهما الإشراق والتصوف، حيث لم يعد للازدواج محل، فزال بزواله الوصل، وأصبح الدين دينين: شعبياً

ونخبوياً، وكذلك الفلسفة؛ وتحددت جديلتا الفكر منذئذ كأرضية ستبرز عليها الفلسفة الاسمية في النظر والعمل، سعياً إلى الحد من الصدام بين الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة، سواء كان هذا وصلياً أو فصلياً.

٢ ـ الحقبة الثانية

لا نستطيع أن نحدد مضمون الحقبة الثانية من دون ربطها بظروفها التاريخية العامة: فقد بدأت بنهاية الدور العربي في التاريخ الإنساني مَغْرباً بسيطرة الإمبراطورية الاسبانية على الارث والأرض العربيين، ومشرقاً بسيطرة الإمبراطورية العثمانية على الارث والأرض العربيين. ويرمز إلى النهاية الأولى سقوط أهم حواضر المغرب، وإلى الثانية سقوط أهم حواضر المشرق، وكل ذلك في نهاية الخامس عشر وبداية السادس عشر(٢). لكن الارث العربي الذي انكمش بمفعول الهزائم عند أصحابه، صار مصدر قوة مادية عند هازميهم (الاسبان والأتراك) ومصدر قوة علمية عند من لم يصطدم بهم اصطداماً مباشراً واستفاد من نهضتهم(٣). واذاً فعصر الانكماش الحضاري في تاريخنا له صلة متينة بالاصلاح الديني والعلمي عند المتصلين بالإسلام اتصالاً غير مباشر، وبالقوة العسكرية والمادية عند من افتكّ أسبابها منهم لاتصاله بهم اتصالاً مباشراً: القرن السادس عشر ونصف القرن السابع عشر، عصر الإمبراطوريتين الاسبانية، والعثمانية، وعصر الإصلاحين الديني والعلمي في غير هاتين الإمبراطوريتين اللتين أَلْهَتْهما القوة المادية المباشرة عن أسبابها العلمية غير المباشرة، فانحطتا بمجرد بلوغ الإصلاحين إلى ثمراتهما في القرن الثامن عشر. وظل العرب محرومين من القوة المادية وأسبابها العلمية إلى بداية القرن التاسع عشر، حيث كان الشروع في النهضة مستنداً إلى تشخيص جعل أسباب الانحطاط محصورة في عائِقَي أسباب القوة، أعني سلطان الكهنوت الروحي المحنَّط وسلطان العسكروت المادي الجاهل: فكان عنوان النهضة وشعارها الإصلاح الديني والسياسي؛ الأول يعني، في الوقت نفسه، السلطان الروحي ببعديه الديني والعلمي، والثاني يعني، في الوقت نفسه، السلطان الزماني ببعديه الحُكْمي والاقتصادي. واذاً ففكر النهضة إدراك جازم للأسس التي انتهى اليها آخر عهد الحضارة العربية بالفعالية

---

(٢) وذلك من عام ١٤٩٢ (سقوط غرناطة) إلى عام ١٥٣٥ (سقوط تونس)، وبينهما سقوط دمشق ١٥١٦ والقاهرة ١٥١٧. وبذلك تقاسم الأتراك والاسبان السيطرة على مركز العالم الإسلامي أرضاً وبحراً، فانحصرت الحضارة العربية، أعني الناطقة بالعربية، ولم تستأنف الحركة إلا في بداية القرن التاسع عشر.

(٣) وخصوصاً الإنكليز والأمم التي استقبلت بعض مطرودي اسبانيا من المستنيرين بحكم ما سيطر عليها من تعصب ديني، أعني مستعمرتَي اسبانيا اللتين استقلتا عنها في منتصف القرن السابع عشر ونافستاها الاستعمار، أي هولندا والبرتغال: وكان من المفروض أن يؤدي استقبال المغرب لمطرودي الأندلس من المسلمين إلى نهضة علمية وصناعية واستعمارية مماثلة، لو لم يزامن ذلك الاحتماء بالسيطرة العثمانية التي ليس لها من القوة إلا النتائج المادية من دون أسبابها العلمية.

الفكرية؛ وبها دون سواها كان بوسعه استئناف الفعل الحضاري فكراً وسلوكاً، عند الفرد والجماعة.

اذاً، فالحقبة الثانية تتألف من مرحلتين:

أ ـ **الأولى، تسمى مرحلة الانحطاط**، وهي التي امتدت من استعمار اسبانيا وتركيا لأهم العواصم العربية المُشِعَّة بالفكر والحضارة، أعني غرناطة وتونس ودمشق والقاهرة (وهي آخر مراكز الفكر العربي سقوطاً). ولعل النكبة كانت أكبر بسقوط دمشق والقاهرة، لأنهما ظلتا ملجأ جميع المفكرين الكبار من المغرب والمشرق[٤] إلى عودة القاهرة إلى دورها العربي الإسلامي بوصفها، منذ الحروب الصليبية والحروب ضد المغول، العاصمة الفعلية روحياً وعلمياً، وحتى عسكرياً وسياسياً، للعالم الإسلامي السنّي، وخصوصاً العربي.

ب ـ **الثانية، تسمى مرحلة النهضة**، وهي التي امتدت منذ استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية إلى اليوم.

وتنقسم المرحلة الأولى إلى لحظتين:

(١) **لحظة الصدام الجانبي**: وهي المتمثلة في الإحاطة الخارجية بالعالم الإسلامي، والحط من دوره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل الاقتصادي والمعرفي، وذلك إلى حدود منتصف القرن السابع عشر[٥].

(٢) **لحظة الصدام المباشر**: وهي المرحلة المتمثلة في السيطرة على تخوم الوطن العربي، وبداية السعي إلى استعماره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل، بعد استقلال أمريكا وعجز فرنسا عن منافسة انكلترا في البحار. وتلك هي نهاية خروج الوطن العربي من التاريخ الكوني وعودته اليه[٦].

أما المرحلة الأخيرة فتنقسم هي بدورها إلى لحظتين:

---

(٤) يؤكد ابن خلدون أهمية هذا الدور الذي ننسبه إلى القاهرة بالنسبة إلى المغاربة ويميزه من دورها الجغرافي في الرحلة المشعرية (الحج) بالإشارة الصريحة إلى دورها العلمي، وتأخر المغرب عنها؛ خصوصاً أن الأندلس قد أصبحت بيد الاسبان. أما دور دمشق وحلب، خصوصاً، فهو يشبه دور القاهرة، ولكن بالنسبة إلى ذوي الثقافة العربية من العالم الإسلامي في ما وراء العراق.

(٥) عند الشروع في غزو أطراف العالم الإسلامي ومجاله الحيوي، فانضاف إلى الاستغناء عن وساطة العالم الإسلامي جغرافياً انفكاك مصادر التجارة مع الشرق منه. لكن هذا الانفكاك ازداد بمقدار انتقال مركز الثقل الغربي من اسبانيا إلى مستعمرتيها المستقلتين (هولندا والبرتغال)، وخصوصاً إلى انكلترا التي أصبحت سيدة البحار، وسيدة القارة بفضل تحالفها مع فرنسا، وذلك في منتصف القرن السابع عشر. والمعلوم أن هولندا والبرتغال كانتا قد سيطرتا على بعض تخوم العالم الإسلامي في الجزيرة العربية وافريقيا وآسيا.

(٦) وذلك هو مدلول التنافس الفرنسي الإنكليزي على مصر، ومدلول شق قناة السويس.

(أ) **لحظة شروع الغرب في الاحتلال المباشر للوطن العربي**، وهي مزامنة للشروع في النهضة الفكرية في مجالَي العلم والعمل، تصوراً وطلباً.

(ب) **لحظة شروع العرب في الحرب التحريرية**، وهي مزامنة للشروع في النهضة الفعلية في مجالَي العلم والعمل، إنجازاً وتحقيقاً.

ومثلما كانت بداية هذه الحقبة، أعني مرحلة الانحطاط منها، إغفالاً تاماً لأسباب القوة وذهولاً عنها، رغم أن نهاية المرحلة المتقدمة عليها كانت حصراً جازمَ الوعي لمنزلة الانسان فيها ـ وهو معنى النص الذي صدّرنا به الخاتمة، أعني الخلافة الانسانية بما هي سيطرة على الكون ـ كانت نهايتها، أعني مرحلة النهضة منها، أكثر درجات الوعي حدّة بفقدان هذه الأسباب، وبطبيعتها التي حُصرت في فقدان مدلول الخلافة الانسانية بمعناها العام (أسباب السيطرة على الكون، أعني العلم والتقنية، بما هي وسائل اقتصاد ومعرفة) وبمعناها الخاص (أسباب تحرير الانسان، أعني الانتظام الذاتي للسلطان السياسي والاقتصادي في المجتمع): اذاً، فليس من الصدفة في شيء أن تُعتبر هذه الحقبة واحدةً، رغم تكوُّنها من وجهَي الخلافة الانسانية العامة والخاصة المتناقضَين، أعني الذهول عن أسباب القوة، في مرحلة الانحطاط، والوعي الحاد بها، في مرحلة النهضة، وارتباط الذهول والوعي والتنكب عنها والسعي اليها بثورة ابن تيمية وابن خلدون، أولهما مؤسس لهما في التنوير والتثوير الروحي العلمي، والثاني في التنوير والتثوير السياسي العملي[(٧)].

وبذلك تعود إلى الفكر العربي وحدتُه الحية بانجبار كَسْره، فيصبح تاريخه مفهوماً: فله حقبة «أصل»، وحقبة «فرع»؛ أولاهما متبوعة، والثانية تابعة. وأداة الوصل بينهما هي فيلسوفانا، اذ بفضل عملهما صار جبرُ الكسر وسَدُّ الهوة بين الحقبتين أمراً ممكناً. ورغم أن إثبات ذلك قد يبدو عديم الأهمية عند بعضهم، فإن جميع الإشكاليات الزائفة الناتجة من المقابلات العقدية التي من جنس النحن والآخر، والشرق والغرب، والتقدم والتأخر... الخ،

---

(٧) ولم يكن الغرب، عند أصحاب النهضة، مصدراً لهذه القيم ـ أعني الخلافة الانسانية العامة، والخلافة الخاصة ـ بل كان مثالاً لنجاحه في تحقيقها. ومعنى ذلك أن الغرب لم يكن القدوة والحذاء في تحديد أسباب القوة بما هي خلافة الانسان كمسيطر على الطبيعة وعلى الشريعة، وخلافة الخلفاء كمجرد نائب للبشر بما هم خلفاء نيابة مشروطة بعقد «انساني ـ انساني» أو «انساني ـ إلهي» ـ «إلهي ـ انساني» (أي إن الإله يتوسط كضامن)، بل كان القوة والحذاء بمعنى الناجح فعلاً في تحقيق ذلك. لذلك لم يكن الاستناد إلى المصدر الأهلي مجرد تبرير للمحاكاة، اذ لا محاكاة في الأهداف ولا في الوسائل، بل فقط في النقلة من مجرد التصور إلى حد الانجاز. ومعنى ذلك أن النهضويين مُحقّون في اعتقادهم أن مطلوبهم أهلي، وأن الأخذ عن الغرب هو بمعزل عن كل العُقد، لأنه ليس مثالاً في تحديد الأهداف، بل في السبق إلى إنجازها فعلاً، اذ حتى أسباب الانجاز فهي قد تحددت في مصدرَي فكر النهضة، أعني مصدر الأصلانية (ابن تيمية)، ومصدر العلمانية (ابن خلدون)، اذا فُهما جيّدَ الفهم، ولم يُستغَل من فكرهما نتائجه المعزولة عن أسبابها، وأسسها، وطبيعة عقلانيتها.

مردّها إلى هذه الإشكالية، الناتجة من التحقيب التاريخي التابع، لفقدان القيام الذاتي والمركز الأهلي في مستوى الوعي بهما مع وجودهما في الواقع الموضوعي للتاريخ الانساني. ذلك أن قرنَي النهضة يبدوان عديمَي الفكر الفلسفي العميق، أو تابعين للفكر الغربي المعاصر لهما للتّزامن الفعلي بين التوجه المباشر للفعل (نظراً إلى أزوف الحاجة)، والأخذ المباشر للأسس (نظراً إلى قرب المعين). لكن التوجه المباشر والأخذ المباشر لم يكونا ممكنين، لو لم تكن الحضارة العربية قد أهّلها النضوج التاريخي للّقاء مع هذا النوع من الإشكاليات (الإصلاح الروحي النظري، بمعناه عند ابن تيمية؛ والإصلاح السياسي العملي، بمعناه عند ابن خلدون)، في أبعادها التطبيقية، أعني التنوير والتثوير إنجازاً وتحقيقاً، وليس مجرّد تصوُّرٍ وطَلبٍ، ومع هذا النوع من الحلول (إصلاحُ الدولة سلطاناً سياسياً واقتصادياً؛ وإصلاحُ تكوين الانسان نظرياً وعملياً، أو علمياً وخلقياً) في وظائفها التطبيقية الفعلية، بما هما في علاقة الوسيلة بالغاية بعضها مع بعض، وبالتبادل. وذلك ما يسّر الأخذَ ولا شيء سواه. ولو لم يكن الفكر الغربي نفسه قد انضوى، بفعل اتحاد الفلسفة والدين إشكالياتٍ وحلولاً وخصوصاً في علومهما التابعة لهما ـ رغم ما يبدو من الفصل بين المؤسسات الرسمية ـ في الإطار الذي وصفنا والذي تحدد قبله، لتعذر مثل هذا الاتصال بين الحضارتين. واذاً، يمكن القول بأن الفكر الانساني كله صار من جنس الفكر العربي، ولذلك أمكن الاتصال. وما الافلاطونية المحدثة الجرمانية ببعدَيها الهيغلي والماركسي، وبسالبيها الكانطي والكونتي إلا الادراك العميق للإشكالية الانسانية، بما هي تحديد لمنزلة الكلي، كما وصفها فيلسوفانا بمصطلح الاستخلاف، أعني سيادة الطبيعة والشريعة بواسطة العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته، بما هما أداتان للدولة ـ صورة المجتمع أو العمران ـ حيث يعود إلى الطبيعة والتاريخ دورُهما المتجاوز لمابعدهما المحنّط لهما في المنزلة الواقعية للكلي النظري والعملي.

ورغم أن ربط هذه التاريخية الانسانية بمنزلة الكلي وتحديد الدور الفلسفي العربي بالقياس اليها قد أضفيا على البحث تعقيداً ونَسَقيةً لعلّهما، لصرامتهما، يبدوان متكلّفَين ومفروضَين فرضاً على التاريخ الفكري، في الحضارة العربية ـ الذي كان ولا يزال أشبه بالأدغال منه بالحدائق المصونة ـ فإن تحليلاتنا المحدَّدة بُنى هذا الفكر العامة قد تضمنت اجتهاداً سعينا، قدر المستطاع، لإبراز حججه وأسسه بعيداً عن كل إفراط (تمجيد الذات)، أو تفريط (تحقير الذات)، وذلك لإعادة التوازن الذي فقده تاريخنا بحكم محاولات تحديده خارج سُنَن التاريخ البشري، لكأن العرب، من بين شعوب الدنيا، استطاعوا السّوادَ على العالم ثمانية قرون من دون أسباب السيادة، بحيث يمكن أن نؤرخ للانسانية تاريخاً مفهوماً من دون هذه القرون الثمانية(٨). ولما كانت هذه الأسباب، في عمقها، عائدةً إلى فعاليتَي

(٨) وقد تمثلت حيلة القفز على الحقبة العربية من التاريخ الانساني في الربط المباشر بين عهدين ذهبيين من =

النظر والعمل، لا عند الفرد فقط، بل بما هما ضربان من ضروب الوجود الاجتماعي في تحققه التاريخي ـ وذلك هو جوهر كل وجود تاريخي لمجتمع من المجتمعات أدّى دوراً في التاريخ الانساني العام ـ أصبح البحث عن هذه الأسباب العميقة هو عينه تحديد فلسفة النظر والعمل، بما هي منزلة للكلي في الموضوعات الخارجية، وفي الذات الانسانية، وفي الوسائط الاجتماعية بينهما: والجامع لهذه الأبعاد الثلاثة، هو منزلة الانسان بما هو الفاعل بالنظر والعمل.

لذلك بات واضحاً أن تحديد منزلة الكلي النظري والعملي يعود، في غايته، إلى نظرية الوجود، ونظرية الانسان أو الأنطولوجيا والأنتربولوجيا الفلسفيتّين اللتين بهما تتمايز الأمم التي أدّت دوراً في التاريخ الانساني، بالسيادة على أحد أطواره، أي إن هذه السيادة ليست إلا العلامة الخارجية على سيادة فلسفتها المحدِّدة منزلة الكلي الوجودية بما هي منزلة الانسان، أعني ما أطلق عليه ابن خلدون اسم الاستخلاف بما هو سيادة على الطبيعة وعلى الشريعة. ومن ثم، فالفكر النهضوي العربي ليس عديم الفلسفة والعمق النظري، بل هو جاعل منهما عين الإنجاز الفعلي لمنزلة الانسان بما هي خلافة عامة (تحرير الإرادة والفكر)، وبما هي خلافة خاصة (تنظيم الحكم والثروة)، تعمل على تحقيق أسباب ذلك، أعني العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته.

ثانياً: طبيعة الإصلاحين

وهكذا فقد بلغت الفلسفة العربية أوجها في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد)، فكان ابن تيمية ممثِّلاً ذروتها النظرية، أعني الإسمية النظرية؛ وابن خلدون ممثلاً ذروتها العملية، أعني الاسمية العملية. وما لم نفهم لِمَ كانت فلسفتهما غاية النهضة الأولى، فلن نفهم لِمَ كانت بدايةَ النهضة الثانية. فبهما استأنف الفكر العربي نشاطه التحريري في مجال الروح والنظر للتخلّص من سلطان الكهنوت السديمي، وفي مجال السياسة والعمل للتخلّص من سلطان العسكروت البهيمي. وتلك هي مميزات النهضة العربية الحديثة وأسسها، وهي مميزات وأسس ناسبت الظرف الانساني في العالم الذي كان على أبواب انقلابة نوعية في تلك المجالات نفسها، بحيث لم يشعر الفكر العربي بأيِّ فارق نوعي، وكان مُحِقًّا في اعتبار المسافة الفاصلة كميةً لا كيفيةً[٩].

= الفكر الانساني المتقدم على العرب والمتأخر عنهم بردّهم إلى الأول، مجرد ناقلين. ومن الخطأ الرد على هذه الحيلة بمحاولة إبراز آثار الفكر العربي في الفكر الغربي الوسيط أو ما بعده. لذلك اقتصرنا على التحليلات البنيوية للعلوم العربية ومنازل الكلي التي تؤسسها نظرياً (الرياضيات والمنطق) وعملياً (السياسيات والتاريخ).

(٩) اذ إن سِمَتَيها الأساسيتين، أعني الثورة على سلطان الكهنوت الغيبي، وسلطان العسكروت البهيمي =

والعلة العميقة التي حاولنا تحديدها في هذه الرسالة ليست من جنس العلل الخارجية[١٠]، بل هي الضرورة الذاتية لنسق المسائل النظرية والعملية التي عالجتها الفلسفة العربية، منذ نشأتها، علاجاً جعلها تكون ما كانت وتنتهي إلى الإشكالية النظرية كما صاغها ابن تيمية، والإشكالية العملية كما صاغها ابن خلدون: أعني إشكالية المنزلة التي يشغلها الكلي بما هو موضوع للعلم (الماهيات) وللعمل (الواجبات)، من «منظار واقعي» حيث يتعالى

=لإحياء الروح والعقل عقدياً ونظرياً، والقلب والإرادة فعلياً وعملياً، ضاربتان في أعماق فكرها الديني والفلسفي. فجوهر الإشكالية الدينية والفلسفية كان وما يزال، في الفكر الديني أولاً والفلسفي ثانياً وفي علاقتهما ثالثاً، مدارها منزلة الانسان بما هو ناظر وعامل، ومنزلة منظوره ومعموله، أعني الكلي النظري والكلي العملي.

لذلك، فإن وصف محاولات الإحياء المستندة إلى هذين الأساسين العميقين، في بعدهما الديني والفلسفي، بالانتساب إلى مصادر أجنبية والزعم بأن المصادر الذاتية ليست الا محاولات تبرير بعدية لتيسير الاستيراد، علتها الأولى والأخيرة هي تجاهل تاريخ الفكر العربي وطبيعة علاقاته بما تقدم عليه وما تأخر، بحكم المبالغة في أمرين ينافيان الحقيقة الفلسفية والحقيقة التاريخية:

ـ فأما **الأمر الأول** ـ وهو مناف للحقيقة الفلسفية ـ فيتمثل في المبالغة في المقابلة شرق/ غرب الناتجة من تحويل الفروق الثقافية بين البشر إلى فروق طبيعية. واذا كانت علة هذه المبالغة(نشأةً عند الغرب سعياً منه إلى السيطرة، أو تقبُّلاً عند العرب سعياً منهم إلى التحرر) بيّنةً، فإن أساسها واهٍ. فإذا نُسب التميز إلى علله التاريخية فقدَ المعتدُّ به علة الاعتداد. واذا لم يُنسب اليها عاد إلى خاصيات طبيعية للانسان بما هو انسان، وصار حصولها عند زيد عوضاً من عمرو في الحالتين مجرد صدفة كونية. وبذلك يعود هذا الأمر إلى سخف الفكر العنصري أو بلادة التأسيس الذاتي لفاقد الثقة في النفس الذي يجعل الفرق الثقافي ذا أساس طبيعي في جوهر الانسان!

ـ وأما **الأمر الثاني** ـ وهو مناف للحقيقة التاريخية ـ فيتمثل في المبالغة في أهمية المسافة الفاصلة بين المزعومين متقدمين والمزعومين متأخرين (على الأقل في حالة الحضارة العربية بالمقارنة مع الحضارة الغربية). وعلة هذه المبالغة بينة كذلك، ولكن أساسها واهٍ أيضاً. فحسابياً يبدو فعلاً أن الحضارة العربية بدأت في الأفول منذ القرن الرابع عشر ـ الخامس عشر بانتهاء سقوط الأندلس ومصر بيد غير العرب، وهي عينها اللحظة التي بلغ فيها الغرب أوج عطائه. فيكون العرب عند بداية النهضة، في القرن التاسع عشر، قد عاشوا الانحطاط مدة أربعة قرون على الأقل. فكيف يمكن لهم أن يناسبوا ما بلغ اليه الغرب عندئذ؟ ألا يكون الفاصل الزمني معادلاً للفاصل الحضاري؟ طبعاً. فالعملية الحسابية، التي تبدو بديهية، مجرد مغالطة حسابية لا تطابق الحقيقة التاريخية. لنسلّم بأن الغرب بلغ أوج عطائه في اللحظة التي دخل فيها العرب عصر الانحطاط، فهل يعني ذلك أنه عندئذ كان قد انطلق من الدرجة التي وقف عندها العرب؟ أم ان التاريخ يثبت، كما كان الأمر في علاقة العرب بمن قبلهم، أن منطلق اللاحق لا يكون من منتهى السابق، بل مما يناسب مستواه في انجازات السابق؟ فإذا كان العرب لم يصبحوا في الدرجة التي وصل اليها من سبقهم من الأمم إلا بعد مدة تعلم دامت على الأقل ثلاثة قرون أو أربعة، فِلمَ لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الغرب بالاضافة إلى من تقدم عليه من الأمم، وإلى العرب على وجه الخصوص؟ اذاً لا عجب اذا وجدنا في تاريخ العلوم العربية نظريّها وعمليّها أموراً لم يصل اليها الغرب إلا في اللحظة التي استأنف فيها العرب نهضتهم، فكان بذلك العرب معاصرين للغرب رغم غفوتهم معاصرة نوعية، وإن تخلفوا عنه كمياً في مضمونات العلوم النظرية والعلمية وتطبيقاتها.

(١٠) ونعني بالعلل الخارجية التي نهملها إضافة الإبداع الفكري إلى عوامل نفسية عند صاحبها أو إلى ظروف اجتماعية لطبقته. وكلا التفسيرين لا يُعَدَّان تفسيراً إلا عند من لا يعلم طبيعة التفسير ما هي. فالعوامل النفسية أو الاجتماعية انما تفسر ـ اذا قبلنا بأنها تفسر شيئاً ـ التناسب بين العيني (ذاك الشخص أو تلك الطبقة) =

الكلي ماهيةً وواجباً على العلم والعمل فينفعل بهما الانسان كونهما ينتسبان إلى مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؛ أو من «منظار اسمي»، حيث تكون الماهية والواجب ثمرتّي العلم والعمل يفعلهما الانسان في تاريخه، لكونهما ينتسبان إلى الطبيعة والتاريخ.

فعادت بذلك المقابلة بين المنزلة الواقعية والمنزلة الاسمية للكليين إلى مسألة واحدة هي منزلة الانسان التي بتحديدها يكون التحديد الفعلي لدوره في التاريخ، بما هو فاعلية ناظرة وفاعلية عاملة، وهي منزلة حددها الأول بالمقابلة بين الأمر الشرعي والأمر الكوني تأسيساً لفعل الانسان الحر في النظر والعمل؛ وحددها الثاني بالمقابلة بين الخلافتين أو الرئاستين العملية والنظرية، للغرض نفسه. لذلك فلا عجب اذا آل النقاش العملي مع التصوف المتفلسف إلى صراع نظري مع الكلام المتفلسف والفلسفة حول المنطق ونظرية العلم، في محاولة ابن تيمية. ولا عجب كذلك اذا آل النقاش النظري مع الكلام المتفلسف إلى صراع عملي مع التصوف المتفلسف والفلسفة حول التاريخ ونظرية العمل، في محاولة ابن خلدون.

فالنقاش العملي الأول مداره ما انتهى اليه التصوف المتفلسف والجديلة الإشراقية الصوفية عامة من نفي مطلق للأمر الشرعي باسم الأمر الكوني، ومن ثم من تأسيس لجبروت السلطان الزماني باسم الجبر المزعوم للسلطان الروحاني. وقد اكتشف ابن تيمية علة هذه الجبرية التي أدت إلى التحالف بين الكهنوت والعسكروت لسحق الانسان وإفقاده حريته العقلية نظراً وعملاً: فإذا هي المنطق الأرسطي بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتافيزيقا الكلي النظري الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العلم والذي هو، في حقيقته، ليس إلا علماً تاريخياً اجتهادياً لا إطلاق فيه ولا واقعية، وانما هو مجرد مواضعات انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كطبيعة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه.

والنقاش النظري الثاني مداره ما انتهى اليه الكلام المتفلسف والجديلة الرشدية الكلامية عامة من نفي مطلق لعلمية التاريخ باسم لاتاريخية الحقيقة، ومن ثم من تقويض للسلطان الزماني باسم وهم الشرعية الخلقية اللاتاريخية. وقد اكتشف ابن خلدون علة هذه اللاعلمية

= والكلي (تلك النظرية أو المذهب)، ولا تفسر كون النظرية أو المذهب هو ما هو عوضاً من كونه غيره. ولو لم يكن الأمر كذلك لاستحال أن تصبح نظرية على غير ما به يفسَّر وجودها: النظرية تفسر بما هو من جنسها المتقدم عليها والمتأخر، أعني بنسق النظريات المتوالية أو المتساوقة، ولا تفسر بالأعيان المناسبة لها. وقد سبق فبيّنا أن أسباب النزول مثلاً، بما هي أعيان، لا يمكن أن يُرَدَّ اليها مدلول القرآن، وأن أعيان النصوص الدينية لا يمكن أن يُرَدَّ اليها دال القرآن، لأن أسباب النزول من مرجع مدلول القرآن وليس من مدلوله، والنصوص الدينية من مرجع دال القرآن وليس من داله. وهذا واضح فلا داعي إلى الإطالة: وعبارة أسباب النزول نفسها دالّة على ذلك، فهي أسباب النزول، وليست أسباب كون النازل هو ذاك لا غيره.

التي أدت إلى التنافي بين الشرعية الروحية والقوة الزمانية، الموصلة إلى النتيجة نفسها، أعني سحق الانسان وإفقاده حريته العقلية نظراً وعملاً: فإذا هي «التاريخ الافلاطوني» بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتاتاريخ الكلي العملي الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العمل، والذي هو، في حقيقته، ليس إلا عملاً تاريخياً اجتهادياً، لا إطلاق فيه ولا واقعية، وانما هو مجرد مواضعات انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كقيمة، أن تصبح مطابقة له، فضلاً عن صيرورتها بديلاً منه.

وبذلك يكون نقاش ابن تيمية ذا منطلق عملي ونهاية نظرية: البداية الجدال العملي مع المخمس الإشراقي الصوفي والنهاية الجدال النظري مع المخمس الرشدي الكلامي. الثورة في الفلسفة العملية لا تكون ألا بدحض الفلسفة النظرية. ويكون نقاش ابن خلدون ذا منطلق نظري ونهاية عملية: البداية الجدل النظري مع المخمس الرشدي الكلامي، والنهاية الجدال العملي مع المخمس الإشراقي الصوفي. الثورة على الفلسفة النظرية لا تكون إلا بدحض ألفلسفة العملية. وهذا التقابل بين البداية والغاية عند فيلسوفَينا بيِّنٌ العلة في الحالتين. فإذا انتهى ابن تيمية من العمل إلى النظر، فالعلة هي أن المسألة النظرية التي انتهى اليها تتعلق بأساس العمل، وليس بالنظر إلى ذاته. واذا انتهى ابن خلدون من النظر إلى العمل، فالعلة هي أن النظر الذي انطلق منه نظر في العمل (التاريخ)، والعمل الذي انتهى اليه هو العمل بما هو موضوع علم وليس العمل لذاته. واذاً، فالمطلب الجوهري عند الأول خلقي وجودي؛ وما البحث في النظر إلا دحض للنظر المفسد لهما. والمطلب الجوهري عند الثاني معرفي وجودي؛ وما البحث في العمل إلا دحض للعمل المفسد لهما.

وبذلك نفهم منطق المحاولتين وطبيعة الحل الذي انتهى اليه صاحباهما، وبتحديده نختم هذا الكتاب(١١).

- فابن تيمية قد أدرك أن علم الطبيعة ما كان ليحتاج إلى مابعد الطبيعة التي تزعم نفسها بديلاً من الدين النظري(١٢)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم النظري خاطئة

---

(١١) لماذا صارت نظرية العلم الأرسطية (المنطق المعياري) ونظرية العمل الأفلاطونية (التاريخ المعياري) المستندتين إلى واقعية الكلي النظري والعملي المتعاليين على تاريخ العلم وتاريخ العمل، مضمون المحاولتين الأخيرتين في ذروة الفلسفة العربية؟ ذلك هو السؤال الذي حاولنا الجواب عنه في هذا الكتاب. وهو عينه التعليل العميق للمناسبة بين أساسَي النهضة العربية والظرف الانساني في القرن التاسع عشر: فالانبعاث الفلسفي الانساني كان مداره هاتين المسألتين، وقد حاول حلهما بالتخلص من الواقعية اللاتاريخية، فانتهى إلى واقعية تاريخية. وظل بذلك دون الحل الذي انتهى اليه ابن تيمية وابن خلدون، إلى بداية القرن العشرين، بل وإلى الآن. اذ ما الفائدة من تجاوز الواقعية اللاتاريخية، اذا أطلقنا التاريخي فجعلناه هو بدوره متعالياً وكأنه قضاء وقدر نظري وعملي؟

(١٢) والمقصود بالدين النظري المضمون النقلي المحدّد لطبائع الأشياء ما هي، والمؤسس لميتافيزيقا نقلية يمكن أن نعتبرها نظرية الوجود الدينية.

تستند إلى واقعية الكلي النظري هي نظرية المنطق الأرسطي، كما بدت في الأفلاطونية المحدثة العربية إيجاباً، وفي الحنيفية المحدثة العربية سلباً.

- وابن خلدون قد أدرك أن علم التاريخ ما كان ليحتاج إلى مابعد التاريخ الذي يزعم نفسه بديلاً من الدين العملي(١٣)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم العملي خاطئة تستند إلى واقعية الكلي العملي هي نظرية التاريخ الافلاطوني، كما بدت في الافلاطونية المحدثة العربية إيجاباً، وفي الحنيفية المحدثة سلباً.

وهكذا يتضح أن مدار الفلسفة العربية، في بعدَيها النظري والعملي، هو منزلة الكلي، وذلك بفضل انفجار الافلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، كما تحدد في صراع التهافُتَين، وما تولد منه من تفاصُلٍ في الفكر الفلسفي والديني عمَّقَ التنافر بين حدود الأول وحدود الثاني، ومن تَواصُلٍ فيهما جعل التخاصم بين الفلسفي والديني يولِّد جدليتَي الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية، أعني الوضعية الفلسفية الإبستمولوجية التي حاورها فيلسوفانا، لنقل الفكر من الاسمية اللاهوتية فيهما، إلى الاسمية الناسوتية، حيث استُبدل مابعد الطبيعة بالطبيعة، ومابعد التاريخ بالتاريخ، وتمّ الفصل النهائي بين مملكة الخليفة ومملكة المستخلِف؛ فأصبح كل منهما سيداً في مجاله لا يعدوه. فلا عجب عندئذ، أن يصبح البحث في مسألة الكلي بحثاً في منزلة الانسان الوجودية ودوره في التاريخ علماً وعملاً، نقلاً لوجوده من عبودية الطبيعة والشريعة إلى السيادة عليهما، كما وصفنا.

وما كان دور التوسط يعود إلى الكلام السنّي في النظر(١٤)، وإلى التصوف الشيعي في العمل(١٥)، لو لم تكن الفلسفة ببعدَيها (المشائي والصفوي) قد أصبحت رسمياً، بفضل مكلِّم الفلسفة (ابن سينا) ومفلسف الكلام (الغزالي)، جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية التي

---

(١٣) المقصود بالدين العملي المضمون النقلي المحدِّد لقيم الأشياء ما هي والمؤسس لميتاتاريخ نقلي يمكن أن نعتبره نظرية القيمة الدينية.

ويمكن أن نقول إن الدين، بهذا المعنى، ما كان ليكون في صدام مع الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لو لم يكن هو بدوره، بالاضافة إلى تطبيقاته الشرعية والسياسية الشاملة لحياة الانسان اليومية، فلسفةً نظرية وعمليةً ذات مدلول اسمي خالص، ولكن بالإضافة إلى فاعلٍ، نظراً وعملاً، ليس هو الانسان بل هو الإله. وقد يظن من يريد أن يردّ كل شيء إلى صورته الدُّنيا أن ذلك ما هو الا وهم مثالي أو تصعيد نفسي للانسان. وهذا الظن، فضلاً عن خلوه من أي أساس عدا استبعاد الأول، لا يعطي الانسان أدنى منزلة: فهو ينتهي، في الأخير، إلى قتل الخليفة والمستخلف!

(١٤) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن تيمية، يمثلها، خصوصاً، الرازي والغزالي ومنهما إلى ابن سينا فأرسطو (وكذلك في أعمال ابن خلدون).

(١٥) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن خلدون، يمثلها، خصوصاً، ابن عربي والغزالي ومنهما كذلك إلى ابن سينا فأفلاطون (وكذلك في أعمال ابن تيمية).

تخلصت، بذلك، من الازدواج الفِصامي قبلهما، حيث كانت الفلسفة بما هي غاية النظر غوايةَ الكلام السني التي لا يتوقف عن مغازلتها سَلْباً وايجاباً، وبما هي غاية العمل، غوايةَ الكلام الشيعي التي لا يتوقف عن مغازلتها سلباً وإيجاباً.

وقد اختار الكلام الشيعي الأسلوب الأسطوري، نسجاً على منوال التأسيس الافلاطوني للواقعية العملية، بما هي مابعد التاريخ المجمِّد للتاريخ، والمانع، من ثم، من تأسيس علم التاريخ. واختار الكلام السنّي الأسلوب الجدلي (أي الكلامي، اللفظي)، نسجاً على منوال التأسيس الأرسطي للواقعية النظرية، بما هي مابعد الطبيعة المجمِّدة للطبيعة، والمانعة، من ثم، تأسيس علم الطبيعة. فكان التاريخ الافلاطوني حائلاً دون المنهج التاريخي المؤسس لعلم العمران(١٦)، وكان المنطق الأرسطي حائلاً دون المنهج التجريبي المؤسس لعلم الطبيعة(١٧).

ولما كانت الميتافيزيقا السمعية (أي البعد النظري من الدين) تابعة للميتاتاريخ السمعي (أي البعد العملي من الدين) لتقدُّم الهَمِّ الاجتماعي والانساني العملي على الهَمِّ الكوني والطبيعي النظري، أو لتقدم التاريخي على الطبيعي في الفكر الديني الذي يقيس الثاني على الأول(١٨)، كان غرض ابن تيمية أن يبيِّن أن الوسيط بين علم الطبيعة، بما هو لا يكون إلا تجريبياً، ومابعد الطبيعة بما هي ادعاء العلم النظري المطلق الغني عن التجربة، أعني المنطق المستند إلى واقعية الكلي النظري، لا يمثل حقيقة العلم النظري كما يقع في التاريخ الفعلي

---

(١٦) بالمعنيين للمنهج التاريخي: الصوري وهو علم النماذج العملية التي يُقاس عليها التاريخي الحادث فعلاً؛ والمادي وهو علم أحداث تاريخية معينة، الأول هو علم العمران الصوري، والثاني علم عمران معين. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت اسم السياسيات والتاريخ، قياساً على الرياضيات والمنطق. أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، ثم الهامش اللاحق.

(١٧) بالمعنيين للمنهج التجريبي: الصوري وهو علم النماذج النظرية التي يقاس عليها التجريبي الحادث فعلاً؛ والمادي وهو علم واقعات تجريبية معيَّنة. الأول هو علم الطبيعة الصوري، والثاني علم طبيعة معيَّن. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت وحدة اسم الرياضيات والمنطق. فالرياضيات الخالصة ليست الا علم طبيعة مجردة، والمطبَّقة علم طبيعة بعينها. وكلاهما تجريبي: الأول للمجرد، والثاني للمطبق. أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ولكي نفهم ذلك، لا بد من أن ندرك معنى نفي الواقعية: فالطبيعي والتاريخي، رغم كونهما ليسا من صنع العقل بإطلاق، يبقيان أموراً وضعية، بما هي معلومة. وهي اذاً دائماً من جنس الوضع الرياضي الخالص، حتى في أكثرها تعيّناً: اذ إن ما نعلمه يبقى دائماً نماذجنا التقريبية عن عادات الأشياء؛ وهو اذاً دائماً من جنس الأسماء الوضعية.

(١٨) تقدم التاريخي على الطبيعي في الدين وقياس الثاني على الأول من الأمور البيّنة، اذ إن الطبيعي نفسه، في النظر الديني، أمر تاريخي: فهو حادث طرأ بعد أن لم يكن، وطَريانه لا يخضع للضرورة، بل هو من جنس الأمر الشرعي ينتج من التوقيف الإرادي. ويمثّل هذا التصور للطبيعي جوهر الخلاف بين الفلاسفة والاشاعرة. لذلك اعتبرنا مسألة الكلي النظري فلسفياً ذات صيغة دينية هي مسألة قدم العالم وحدوثه، أعياناً وماهياتٍ كليةً.

للعلم الانساني؛ ومن ثم فإن منافاته للدين النظري علّتها فساده الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفي واقعية الكلي النظري، ونفي علمه المطلق، لإثبات نسبية العلم وعجزه عن تجاوز التجربة التي اذا استند اليها تخلى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين النظري.

ولما كان الميتاتاريخ الفلسفي تابعاً للميتافيزيقا لتقدُّم الهَمّ الطبيعي النظري على الهمّ التاريخي العملي في النظرة الفلسفية التي تقيس الثاني على الأول(١٩)، كان غرض ابن خلدون أن يبيِّن أن الوسيط بين علم العمران، بما هو لا يكون إلا تاريخياً، ومابعد التاريخ بما هو ادعاء العلم العملي المطلق الغني عن التاريخ، أعني التاريخ المستند إلى واقعية الكلي العملي، لا يمثل حقيقة العلم العملي كما يقع في التاريخ الفعلي للعمل الانساني، ومن ثم فإن منافاته الدين العملي، علّتها فساده الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفي واقعية الكلي العملي، ونفي علمه المطلق، لإثبات نسبية العمل وعجزه عن تجاوز التاريخ الذي، اذا استند إليه، تخلى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين العملي. واذاً، فنظرية العلم الفلسفية (التي يمثلها المنطق الأرسطي)، ونظرية العمل الفلسفية (التي يمثلها التاريخ الافلاطوني)، لاستنادهما إلى واقعية الكلي، لا يمكن أن تُؤديا إلا إلى الميتافيزيقا بديلاً من علم الطبيعة، وإلى الميتاتاريخ بديلاً من علم التاريخ ومن ثم إلى الفلسفة المنقلبة إلى دين، وهو ما حصل في الجدليتين «الاشراقية ـ الصوفية» و«الرشدية ـ الكلامية».

إن تحديد النظر الاسمي الذي يقتضي تخليص النظر من الميتافيزيقا بنقد المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي النظري، وتحديد العمل الاسمي الذي يقتضي تخليص العمل من الميتاتاريخ بنقد التاريخ الافلاطوني المستند إلى واقعية الكلي العملي، أدّيا إلى نظرية جديدة في النظر والعمل جعلت علم الطبيعة وعلم المجتمع يصبحان ممكنين، بفضل تحقيق الشروط الإبستمولوجية المؤسِّسة للمنهج التجريبي، والمنهج التاريخي، من دون منافاة للبعد النظري والبعد العملي من الدين، في مفهومه السني، ومن دون حاجة إلى الحل الشيعي الذي يجعل من المضمون الفلسفي مضموناً لباطن المضمون الديني، ومن الشكل الديني شكلاً لباطن الشكل الفلسفي بفضل فنيات التأويل التحكمي، مفسداً بذلك الدين والفلسفة، ومؤدياً إلى جمود العقل والنقل. لذلك كان عمل ابن تيمية ساعياً إلى نقل العقل الانساني

(١٩) تقدم الطبيعي على التاريخي وقياس الثاني على الأول في الفلسفة من الأمور البيّنة، اذ إن التاريخي نفسه يُعد من الخروج عن طبائع الأشياء ما لم يخضع لها. لذلك كان نموذج المدينة دائماً مستمَداً من الطبيعة، فهو بنية النفس، وبنية العالم، وكلتاهما بنية واحدة هي النفس الشخصية أو النفس الكلية، بل إن ما يخرج عن هذه الطبائع يُعد ممتنع العلم، لأنه من الواردات بلغة الفارابي. وحتى افلاطون الذي يبدو وكأنه قد أدخل التاريخية حتى في الطبيعية، فإنه جعلها خارج الزمان، ومن ثم فالسياسة، عنده، تسعى إلى إخراج العمران من التاريخية، كون مثالها الأعلى يبقى الثبات الفرعوني.

من العلم المعياري اللاتاريخي ـ المنطق الأرسطي بما هو المنهج العلمي المزعوم وليس بما هو شكل استدلال ـ إلى العلم التاريخي المستند إلى الصورة الرياضية الخالصة والمنهج التجريبي المطبّق إياها على الطبيعة(٢٠). وكان عمل ابن خلدون ساعياً إلى نقل العقل الانساني من العمل المعياري اللاتاريخي ـ التاريخ الأفلاطوني بما هو المنهج العملي المزعوم وليس بما هو شكل استدلال ـ إلى العمل التاريخي المستند إلى الصورة الاجتماعية الخالصة، والمنهج التاريخي المطبّق إياها على المجتمع(٢١).

وينتج من ذلك أن نظرية العلم والمنهج النظريّين المؤدية إلى علم الطبيعة بحق، ونظرية العلم والمنهج العمليّين المؤدية إلى علم العمران بحق (أو علم المدينة أو علم السياسة)، غير ممكنتين من دون دحض المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي والجاعل، بمعيارية نظريته العلمية، كلٍّ معرفةٍ ميتافيزيقًا بالطبع خارج الطبيعة، ومن دون دحض التاريخ الأفلاطوني المستند إلى واقعية الكلي والجاعل، بمعيارية نظريته العملية، كلٍّ عملٍ ميتاتاريخاً بالطبع خارج التاريخ. ولا يكون هذا الدحض إلا من خلال إعادة تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية بتجاوز جديلة الإشراقية والتصوف وجديلة الرشدية والكلام اللتين توقفتا عند حل وسط بين الواقعية والاسمية اللاهوتية.

لذلك وصفنا عمل ابن تيمية بأنه ثورة عملية روحية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلي النظري الذي ينسب اليه ابن تيمية ما انتهى اليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ موجب مع سلطان العسكروت الزماني وإطلاق ليده وجشعه في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي الأمر الشرعي، والاقتصار على الأمر الكوني أو الجبرية الخالصة. ووصفنا عمل ابن خلدون بأنه ثورة عملية سياسية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلي العملي الذي يَنسب

---

(٢٠) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيّبته اللهفة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبقَ من الإصلاح الذي سعى اليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين. واذا بالحركة التنويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة الدينية بالمعنى الوهابي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلي النظري بالرغم من الزعم بأن أساس العلم هو تاريخيته. فالدولة المزعومة دينية، بفضل القوة، تجعل من التاريخي النظري مطلقاً يثبت بثبات العنف المحافظ عليه: «موت الحركة العقلية والعلمية، وبموتها يموت الروح والعمل.

(٢١) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيّبته اللهفة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبقَ من الاصلاح الذي سعى اليه ابن خلدون إلا وجهه العلماني الذي انقلب إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية العملية المؤسسة للتواطؤ السالب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، نفياً للفلسفة والعقل باسم العلم. واذا بالحركة التنويرية العلمية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة «العلمية» بالمعنى الماركسي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلي العملي بالرغم من الزعم بأن أساس العمل هو تاريخيته. فالدولة المزعومة علمية، بفضل القوة، تجعل من التاريخي العملي مطلقاً يثبت بثبات العنف المحافظ عليه: موت الحركة الروحية والعملية، وبموتها يموت العقل والعلم.

اليه ابن خلدون ما انتهى اليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ سالب مع سلطان العسكروت وإطلاقٍ ليده في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي التاريخ العلمي وشروط العمل السياسي، وبالاقتصار على مجرد التنديد بالسلطان الزماني، أو الثورات الفاشلة عليه في غياب علم الانتظام الذاتي للعمران[٢٢].

اذاً، الجمع بين الإصلاحين يمكن أن يُعَد، في الوقت نفسه أساساً للثورة الفكرية في الفلسفة والدين، وللثورة الفعلية في الروح والعقل والمجتمع والدولة. لذلك فلا غرابة اذا كان هذان الفيلسوفان سنداً للاصلاح الذي سَعتْ اليه النهضة، سواء يبعدها الأصلاني، أو ببعدها العلماني من بداية القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد). لكن الحاجة الآزفة جعلت التركيز يكون، في الاصلاح الروحي النظري، مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن تيمية فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه، وجعلته يكون، في الاصلاح السياسي العملي، مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن خلدون، فأُخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه. وبذلك كانت النهضة استثماراً متسرعاً للنتائج العملية، وغياباً مفجعاً للأسس النظرية. واذا كانت الحاجة الملحّة عند مباشري العمل قد تعلل ذلك، بعض التعليل، فلا عذر لمباشري النظر!

(٢٢) صراع ابن تيمية مع التصوف بما هو سلطان روحي متواطىء إيجاباً مع كل السلاطين (المماليك والمغول والصليبيين، والنصيرية) والاضطهاد الذي لحقه من جراء ذلك، بيّنا طبيعة عمله التحريري والتنويري. لكن سكوت ابن خلدون عن السلاطين وصراعه مع التصوف الثائر عليهم، جعل مفهوم التواطؤ السالب للسلطان الروحي غير واضح. فابن خلدون، خلافاً لابن تيمية، لم يصارع المتصوفة المؤيدة للسلاطين، بل الثائرين عليهم، فبدا وكأنه من المستسلمين للسلطان الزماني، والقائلين بالجبرية مثل المتصوفة الذين يهاجمهم ابن تيمية. لكن تحليل الأسباب التي من أجلها يخاصم ابن خلدون الثائرين وربطها بنظريته في الآليات الذاتية للعمران والسياسة، يبرزان بوضوح أن عمله يستهدف البحث عن الأسباب الحقيقية للتغيير السياسي، ومن ثمَ فهو يتهم كل محاولات الثورة ويعتبرها، اذا كانت من دون أسباب حقيقية لنجاحها، تواطؤاً سالباً مع العسكروت لما ينتج منها من يأس وإحباط، متهماً أصحابها بالجنون وبجهل قوانين الفعل السياسي. واذاً الاختلاف بين المصلحَين يتعلق بآليات الاصلاح؛ الأول يعتبره روحياً نظرياً، ويتعلق بالتحرير الخلقي والتنوير الفكري والديني، والثاني يعتبره سياسياً عملياً، ويتعلق بالتحرير السياسي والتنوير العلمي. الأول يصارع السلطان الروحي المتواطىء مع السلطان الزماني، لجعل الانسان قادراً على الاستقلال من الأول للصمود أمام الثاني. والثاني يصارع السلطان الزماني بوضع العلم الذي يمكّن من تحقيق شروط إخراجه من طور «الملك الطبيعي» الذي «لا تستتب فيه الدولة ولا يتم استيلاؤها» إلى طور الملك السياسي «الذي يخضع فيه الكافة إلى قوانين عقلية ودينية» تكون فوق الجميع فوقية اختيارية لا حتم فيها، كونها وليدة الاعتماد على الاجتهاد العلمي النسبي.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم بن سنان بن ثابت، أبو اسحق. **رسائل ابن سنان.** حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨.

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. **بدائع السلك في طبائع الملك.** تحقيق محمد عبد الكريم. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.].

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل.** تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١. (مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣)

ـــــ. **الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم.** تحقيق محمد حامد الفقي. جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩.

ـــــ. **الرد على المنطقيين.** تقديم سليمان الندوي. بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ.

ـــــ. **الفتاوى.** الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.]. مج ١١.

ـــــ. **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.** تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢. ٤ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **تلخيص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل.** تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.

ـــــ. **رسائل ابن حزم الأندلسي.** تحقيق احسان رشيد عباس. القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٠.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **شفاء السائل لتهذيب المسائل.** تحقيق الأب

أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.].
ــــ. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.** ط ٣. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧. ٧ ج. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.
ــــ. **لباب المحصل في أصول الدين.** نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢.
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو.** تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.
ــــ. **تهافت التهافت.** تحقيق الأب موريس بويج. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
ــــ. **تهافت الفلاسفة.**
ــــ. **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.**
ابن سبعين. **كتاب الاحاطة.**
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الشفاء، الالهيات.**
ــــ. **النجاة، مختصر الشفاء.** ط ٢. القاهرة: نشر محيي الدين صبري الكردي، ١٩٣٨.
ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. **رسالة التوابع والزوابع.** تحقيق بطرس البستاني. تونس: دار بو سلامة للطباعة، [د.ت.].
ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. **حي بن يقظان.** ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
ابن عربي. **كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله.** حيدر آباد الدكن: [د.ن.]، ١٩٤٨.
ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **بغية الطلاب في شرح منية الحساب.** تحقيق وتقديم محمد سويسي. حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤)
ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **كتاب الروح.** تحقيق عارف الحاج. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨.
ابن المطهر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف. **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة.** تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢.
ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي.** إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠. ٣ج.
ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن. **رسالة المتوازيات: شرح مصادرة اقليدس في الأصول.** تحقيق خليل جاويش. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٨.

ـــــ. **المناظر**. تحقيق عبد الحميد صبرة. الكويت: [د.ن.]، ١٩٨٢. (قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤)

أبو ريان، محمد علي. **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧.

اخوان الصفاء. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**.

ـــــ. **نظام الاثينيين**. ترجمة طه حسين. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥. (المجموعة الكاملة)

بدوي، عبد الرحمن. **ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ ـــ ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢**. القاهرة: مركز البحوث الإجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢.

ـــــ. **شخصيات قلقة في الإسلام**. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦.

ـــــ. **مذهب الإسلاميين**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١ .

ـــــ. **مؤلفات ابن خلدون**. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥.

الخيام، عمر. **رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس**. تحقيق عبد الحميد صبرة. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١.

ـــــ. **رسائل الخيام الجبرية**. حققها وترجمها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جبار. حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣)

دوهام، بيار. **مصادر الفلسفة العربية**. ترجمة أبو يعرب المرزوقي. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات**. تحقيق طه عبد الرؤوف. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

ـــــ. **مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر**. تحقيق فتح الله خليق. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٦.

راشد، رشدي. **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**. ترجمة حسين زين الدين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١)

روزنتال، فرانز. **علم التاريخ عند المسلمين.** ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣.

السموأل بن يحيى بن عباس المغربي. **الباهر في الجبر.** تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣. (سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠)

سويسي، محمد. **كشف الأسرار عن علم حروف الغبار.** قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل.** تحقيق محمود توفيق. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٤٩.

ـــــ. **نهاية الاقدام في علم الكلام.** صححه وحرّره الفرد غيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.].

الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم. **كتاب المشاعر.** ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Paris: Verdier, 1986.

العاملي، بهاء الدين محمد بن حسين. **الأعمال الرياضية الكاملة.** تحقيق جلال شوقي. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.

ـــــ. **الكشكول.** القاهرة: مطبعة العامرية، ١٨٨٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضنون الصغير.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـــــ. **إحياء علوم الدين.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـــــ. **تهافت الفلاسفة.** تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

ـــــ. **فضائح الباطنية.** تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د.ت.].

ـــــ. **القسطاس المستقيم.** تحقيق فكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

ـــــ. **مشكاة الأنوار.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـــــ. **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية.** نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي. مصر: مطبعة السعادة، [د.ت.].

ـــــ. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء **أهل المدينة الفاضلة.** تحقيق يوسف كرم [وآخرون]. بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠.

ـــــ. **إحصاء العلوم.** تحقيق عثمان محمد أمين. ط ٢. مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

ــــ. **تحصيل السعادة**. حققه وقدم له جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.
ــــ. **الجمع بين رأيي الحكيمين** [أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس]. قدم له وحققه ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠].
ــــ. **رسالة في العقل**. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
ــــ. **كتاب الحروف**. حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.
ــــ. **كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادىء الوجودات)**. تحقيق فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
الفارسي، كمال الدين أبو الحسن. **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨هـ. ٢ج.
المثل العقلية الأفلاطونية. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧؟]. (نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢)
المحاسبي، أبو عبد الله الحارث. **التوهم**.
ــــ. **الوصايا أو النصائح**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
المرزوقي، أبو يعرب محمد الحبيب. **أبستيمولوجيا أرسطو**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.
ــــ. **السلطان الزماني والسلطان الروحي**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.
المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. **رسالة الغفران**. بيروت: دار صادر، [د.ت.].
النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.
نظيف، مصطفى. **الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية**. مصر: مطبعة نوري، ١٩٤٢.
الهمذاني، بديع الزمان أحمد بن الحسين. **المقامات**. تقديم وشرح محمد عبده. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٨٩.
الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aristote. *Catégories*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
———. *De l'Ame*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1972.

———. *De l'interprétation*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
———. *Du Ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris: Les Belles lettres, 1969. (Collection des université de France)
———. *Les Economiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1958.
———. *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Tricot. Paris: [s.n.], 1972.
———. *La Métaphysique*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1970.
———. *Physique*. Traduit par H. Garteron. Paris: Les Belles lettres, 1973.
———. *Politique*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1970.
———. *Les Réfutations sophistiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1969.
———. *Topiques*. Traduit par Tricot. Paris: Vrin, 1974.
Arnaldez, Roger. *Jesus dans la pensée musulmane*. Paris: Desclée, 1978.
Bachelard, Gaston. *Le Matérialisme rationnel*. Paris: Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de philosophie contemporaine, logique et philosophie des sciences)
Boole, Georges. in: *La Formalisation*. Traduit par Y. Michaud. Paris: Seuil, 1969.
Bourbaki, Nicolas. *Eléments d'histoire des mathématiques*. 2ème éd. revue, corrigée, augmentée. Paris: Hermann, 1969. (Collection histoire de la pensée; 4)
Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1960 -
Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 1972.
Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Delagrave, 1920.
———. *Système de politique positive*. 4ème éd. Paris: Librairie positiviste; G. Grès et Cie, 1912 4 vols.
Copleston, Frederick Charles. *Histoire de la philosophie au moyen âge*. Paris: Casterman, 1964.
Corbin, Henry, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion, [1958].
———. *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Paris: Verdier, 1986.
———. *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*. Paris: Téhéran, 1952.
Cournot, Antoine Augustin. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Texte revue et présenté par F. Mentré. Paris: Boivin et Cie, 1934. (Bibliothèque de philosophie)
Descartes, René. *Oeuvres*. Paris: G.R., 1967.
Diophante. *Les Arithmétiques*. Paris: Les Belles lettres, 1984.
Duhem, Pierre Maurice M. *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1973.
Durkheim, Emile. *Oeuvres*. Paris: Minuit, 1975.
———. *Textes*. Présentation de Victor Karady. Paris: Minuit, 1975. (Collection le sens commun)
Euclides. *Les Oeuvres d'Euclide*. Traduites littéralement par F. Peyrard. Nouveau tirage, augmenté d'une importante introduction par M. Jean Itard. Paris: A. Blanchard, 1966.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *La Théorie aristotéliaiènne de la ancienee*. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

Frege, Gottlob. *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*. Traduction et introduction de Claude Imbert. Paris: Seuil, 1970. (L'Ordre philosophique)

Gilis, Charles - André. *Le Coran et la fonction d'Hermes*. Paris: Ed. de l'Oeuvre, 1984.

Gilson, Etienne Henry. *L'Être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948. (Problèmes et controverses)

———. *La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle*. Paris: Payot, 1962.(Bibliothèque historique)

Granger, Gilles Gaston. *La Théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976. (Collection analyse et raisons; 22)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin, 1967.

———. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1972.

Jadaane, F. *Influence du stoicisme sur la pensée islamique*. Beyrouth: Dar al-Machreq, 1986.

Kant, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. Paris: Presses universitaires de France, 1965.

Koyré, Alexandre. *Etudes galiléennes*. Paris: Hermann, 1966. (Ecole pratique des hautes études, histoire de la pensée; 15)

Lévi - Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris; La Haye: Mouton, 1967. (Collection de rééditions; 2)

Lewis, Bernard. *Les Assassins*. Paris: Berger-Levrault, 1982.

Marrou, Henri Irénée. *De la connaissance historique*. 6ème éd. revue et augmentée. Paris: Seuil, 1973. (Collection esprit, la condition humaine)

Massignon, Louis. *Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*. Paris: Publication de l'institut des hautes études marocaines; Librairie orientale, 1928. (Bibliothèque orientaliste; t.18)

Mauss, Marcel. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1971. (Points; 19)

Monteil, Vincent. *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimâ)*. Paris: Sindbad, 1968.

Platon. *Le Cratyle*. Traduit par Louis Meridier. Paris: Les Belles lettres, 1969.

———. *Critias*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres, 1970.

———. *Lois*. Traduit par E. des Places. Paris: Les Belles lettres, 1976.

———. *Parménide*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1974.

———. *Phédon*. Traduit par L. Robin. Paris: Les Belles lettres, 1978.

———. *Philèbe*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1978.

———. *République*. Traduit par Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950.

———. *Sophiste*. Traduit par A. Dies. Paris: Les Belles lettres, 1976.

———. *Théétète*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles lettres, 1970.

———. *Timée*. Traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

Plotin. *Ennéades*. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. 2ème éd. Paris: Les Belles lettres, 1936. (Collection des universités de France)

Proclus Diadochus. *Eléments de théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard. Paris: Montaigne, 1965. (Bibliothèque philosophique)

Ricoeur, Paul. *Etre essence et substance chez Platon et Aristote*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, ©1982.

Ross, Sir D. *Aristotle*. London: Methuen, 1971.

Rougier, Louis Auguste Paul. *La Scolastique et le thomisme*. Paris: Gauthier - Villars, [1925].

Russell, Bertrand. *Introduction à la philosophie mathématique*. Traduit par Moreau. Paris: Payot, 1970.

———. *The Principles of Mathematics*. London: George Allen and Unwin, 1972.

Szabo, A. *Les Débuts des mathématiques grecques*. Paris: Vrin, 1977.

Tannery, Paul. *Mémoires scientifiques*. Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1912-.

———. *Pour l'histoire de la science hellène*. 2ème éd. Paris: Gauthier- Villars, 1930.

———. *Sciences exactes au moyen âge*. Toulouse: E. Privat; Paris: Villars, 1922. (mémoires scientifiques)

Taton, René. *Histoire générale des sciences*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

Thom, R. *Esquisse d'une sémiophysique*. Paris: Inter. éd., 1988.

Verbeke, G. *Intro doctrinale au problème des universaux in Avianna Latinus*. Louvain - Leiden: Liber de Philosophia Prima, 1980.

Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund. Paris: Plon, 1965.

Woepcke, Franz. *Trois traités arabes sur le compas parfait*. Publiés et traduits par François Woepcke. Paris: Imprimerie nationale, 1874.

Youschkevitch, Adolf P. *Les Mathématiques arabes: (VIIIe - XVe siècles)*. Traduction française de M. Cazenave et K. Jaouiche; préface de René Taton. Paris: Vrin, 1976. (Collection d'histoire des sciences; 2)

Periodicals

Ansari, Abelhaq. «Ibn Tay-Miyyah and Sufism.» *Islamic Studies:* vol.24, no.1, 1985.

Fazlur, Rahman. «Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality.» *Hadamard Islamicus:* vol.4, no.1, 1972.

فهرس

(أ)

(ب)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

الدكتور ابو يعرب المرزوقي

- أستاذ الفلسفة في كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى.

من مؤلفاته:

- مفهوم السببية عند الغزالي.
- ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في علمه.
- الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر.
- الابستمولوجيا البديل: محاولة في فقه العلم ومراسه.
- الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية.
- العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني عند ابن خلدون.

وله في الترجمة:

- مصادر الفلسفة الغربية؛ وهو ترجمة: الباب الثالث من الجزء الرابع من كتاب: نظام العالم، تأليف بيار دوهام.

وله مقالات عدة بالعربية والفرنسية في دوريات عربية تونسية وغير تونسية.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)